Die Gerechtigkeit

und

die damit verwandten sittlichen Tugenden und Pflichten des gesellschaftlichen Lebens,

letzter Theil der Moraltheologie.

Von

Dr. Joseph Schwane,
o. ö. Professor der Theologie an der Königlichen Akademie zu Münster.

Mit Gutheißung des hochwürdigsten Bischofs von Münster.

Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
1873.
Strassburg: Agentur von B. Herder, 15, Domplatz.

Die Gerechtigkeit

und

die damit verwandten sittlichen Tugenden und Pflichten des gesellschaftlichen Lebens,

letzter Theil der Moraltheologie.

Von

Dr. Joseph Schwane,

o. ö. Professor der Theologie an der Königlichen Akademie zu Münster.

Mit Gutheißung des hochwürdigsten Bischofs von Münster.

Freiburg im Breisgau.

Herder'sche Verlagshandlung.

1873.

Strassburg: Agentur von B. Herder, 15, Domplatz.

Gedruckt bei Joseph Krick in Münster.

Vorwort.

Der Theil der Moraltheologie, welcher die Tugenden und Pflichten des Christen in seinen Beziehungen zu den Mitmenschen umfaßt, hat in manchen Punkten auch die stets wechselnden Zeitverhältnisse und in der Lehre von der Gerechtigkeit die positiven Rechtsnormen des gesellschaftlichen Lebens zu berücksichtigen. Daher ist eine neue Bearbeitung auf diesem Gebiete um so mehr angezeigt, und übergebe ich die folgende der Oeffentlichkeit mit der Hoffnung, daß sie für das Studium der Moraltheologie wie für eine richtige Beurtheilung praktischer Gewissensfälle von Nutzen sein möge.

Die in der Lehre von dem Rechte nöthige Bezugnahme auf die Civilgesetze ist zum größten Theile in die Anmerkungen verwiesen, und vornehmlich nur das hervorgehoben worden, was sich in Deutschland als eine besondere Rechtsnorm herausgebildet hat.

Im übrigen habe ich in allen Punkten einen innigen Anschluß an die Lehre der Offenbarung und Kirche wie an die communis sententia theologorum erstrebt und in streitigen Fragen die inneren Gründe für und wider reiflich erwogen und vorgelegt.

So möge denn mein Buch unserer bewegten Zeit und aufgeregten Gesellschaft zum Spiegel der ewigen Wahrheit dienen.

Münster, den 4. Juli 1873.

Der Verfasser.

§. 1.

Einleitung und Uebersicht.

Die specielle Moraltheologie theilt sich am übersichtlichsten in die Lehre von den Tugenden und Pflichten, welche sich auf das Verhältniß des Menschen zu Gott beziehen, d. h. Gott zum unmittelbaren oder mittelbaren Objecte haben (Glaube, Hoffnung, Liebe einerseits, und Gottesverehrung andererseits), und in die von den sittlichen Tugenden und Pflichten des Menschen in seinen Beziehungen zu sich selbst und den Mitmenschen, welche somit das Sittlichgute in der creatürlichen Welt, an der eignen Person wie an den Mitmenschen und in der menschlichen Gesellschaft zum Objecte haben.

Die letztgenannten sittlichen Tugenden, die des socialen Lebens, die Gerechtigkeit und die damit verwandten, sind es, welche in dem nachfolgenden Theile der Moraltheologie behandelt werden sollen.

Der Mensch ist nämlich ein gesellschaftliches Wesen (ζῶον πολιτικόν, wie Aristoteles sagt) und an das Leben in der Gesellschaft in dem Grade angewiesen, daß er nur in ihr zur vollen Entwickelung seiner leiblichen und geistigen Kräfte gelangen kann, und ebenso auch nur in der kirchlichen Gemeinschaft den vollen Besitz der übernatürlichen Heils-Güter zu gewinnen im Stande ist. Dieses Leben in der Gesellschaft gestaltet sich vielfach durch nöthigende Bedürfnisse und äußere Verhältnisse und Antriebe in einer Weise, woran die freie sittliche Thätigkeit des einzelnen als bewirkende Ursache nicht betheiligt ist. Allein selbst diese ihm aufgedrungenen Lebensverhältnisse kann und soll der Mensch als ein freies, vernünftiges Wesen bis zu einem gewissen Grade zum Gegenstande seines freien Willens und freiwilligen Eingehens machen; wie er denn auch auf die Zugehörigkeit zur Familie und zum Staate, worin er geboren, und zur wahren Kirche, deren Glied er durch die Taufe geworden, mit Freiheit eingehen muß, und selbst den Tod zu einem sittlichen Acte erheben kann; wie denn der menschgewordene Sohn Gottes alles und jedes in seinem irdischen Leben zum Objecte seiner freien Wahl gemacht hat. Daneben aber sind viele Beziehungen zu den Mitmenschen, und Thätigkeiten, welche den Verkehr und das Zusammenleben mit ihnen betreffen, durchaus mit Freiheit gewollt und hervorgerufen. Sie in der rechten Weise zu setzen, ist die Aufgabe der Tugend. Die Sittlich-

keit und Tugend findet hier somit ein großes Gebiet, die Güter der einzelnen Mitmenschen wie die allgemeinen der Gesellschaft nicht zu beeinträchtigen, sondern zu schützen und zu vervollkommnen.

Die erste und wichtigste christliche Tugend ist in dieser Hinsicht die übernatürliche Nächstenliebe, welche im Christenthume zum ersten und höchsten Gebote gehört und mit der Gottesliebe eine und dieselbe höchste Tugend, die Charitas, bildet. Sie ist die Frucht der Gottesliebe, indem sie Gottes Ehre und Verherrlichung in dem Wohlwollen und Wohlthun gegen alle Mitmenschen erstrebt, und sich speciell als Barmherzigkeit in der Linderung und Beseitigung des Uebels an den Mitmenschen wie als Wohlthätigkeit in der Beförderung ihrer Güter, ihrer ewigen und zeitlichen, offenbart. Bei dieser Bethätigung stehen die übernatürlichen Güter der Mitmenschen in erster Linie, und dann folgen die übrigen natürlichen Güter je nach ihrem Werthe und ihrem Verhältniß zum höchsten Gute. Diese christliche Nächstenliebe muß alle anderen sittlichen Tugenden des gesellschaftlichen Lebens durchdringen, wenn dieselben vollkommen werden sollen; sie gibt den einzelnen Tugendübungen erst den eigentlich verdienstlichen Charakter. Indeß sie selbst ist nicht eine eigentlich sittliche Tugend im engeren Sinne, sondern macht mit der Gottesliebe die höchste *theologische* Tugend aus. Eine wissenschaftliche Methode in der Moraltheologie darf also die Nächstenliebe von der Gottesliebe oder Charitas nicht trennen; ebensowenig als die Sünden gegen die eine und gegen die andere, wenn dieselben in ihrer specifischen Eigenthümlichkeit als Gegensätze gegen die Charitas entwickelt werden sollen.

Wenn daher im folgenden ausschließlich die *sittlichen* Tugenden des gesellschaftlichen Lebens zur Behandlung kommen, so kann die Nächstenliebe unter ihnen keinen Platz finden. Sie muß dieselben zwar als christliche und vollkommene durchdringen und beseelen. Sie fordert auch einen viel größeren Eifer in der Uebung der verschiedenen Tugenden, indem sie jede schwere Verletzung jeder einzelnen Tugend als eine Todsünde, weil als einen Gegensatz gegen das letzte Endziel, unbedingt verbietet und ausschließet. Aber alles dieses rechtfertigt es nicht, beide, die Charitas und die sittlichen Tugenden in einer geschlossenen Reihe mit einander zu verbinden. Die erstere hat als theologische, und die letzteren haben als sittliche ihre specifischen Eigenthümlichkeiten.

Ebenso thut es der Lehre von der Charitas Eintrag, wenn man dieselbe auseinander reißen, die Selbstliebe und Nächstenliebe von der Gottesliebe trennen, und erstere *den* sittlichen Tugenden voranstellen wollte, welche sich auf das Gute an der eigenen Person beziehen, wie die Nächstenliebe *denen*, welche auf das Verhältniß zur menschlichen Gesellschaft und zu den Mitmenschen gehen. Vielmehr muß bei jeder einzelnen sittlichen Tugend das oben bezeichnete Verhältniß zur Charitas in Betracht gezogen werden. Dagegen sind die specifischen Eigenthümlichkeiten der einzelnen sittlichen Tugenden nicht aus ihrem Verhältnisse zur Selbstliebe oder Nächstenliebe, sondern von den entsprechenden Objecten, den besonderen Gütern der menschlichen

Gesellschaft oder der eigenen Person, auf deren Erhaltung und Vervollkommnung sie gehen, herzuleiten.

So ist die Gerechtigkeit eine besondere sittliche Tugend, weil sie das Recht zum Objecte hat. Dieses Recht bildet ein bestimmtes Gut der menschlichen Gesellschaft in dem Grade, daß von der Beobachtung desselben die Ordnung im gesellschaftlichen Leben zunächst bedingt ist. Den betreffenden Pflichten ist von Gott eine große Dringlichkeit, nämlich die Berechtigung zur gewaltsamen Erzwingung beigegeben, weil sie die unerläßlichen Bedingungen der socialen Ordnung ausmachen. Daneben gibt es noch andere unentbehrliche Güter der menschlichen Gesellschaft, Glauben und Vertrauen, ohne welche ein geistiger Wechselverkehr und die nothwendige gegenseitige Hülfeleistung nicht zu denken ist; die Aufrechthaltung dieser Güter haben die Tugenden der Wahrhaftigkeit und Treue zum Objecte. Ein ebenso nothwendiges Gut ist ferner die Autorität der Obrigkeit in Kirche und Staat und die in der Familie; ihre Erhaltung und Befestigung hat der Gehorsam und die Pietät zur Aufgabe; weiterhin haben Friedfertigkeit und Eintracht das wichtige Gut des Friedens zu schützen. So gibt es noch andere untergeordnete Tugenden für das Leben in der Gesellschaft je nach der Verschiedenheit der Güter.

Indem wir also von der Nächstenliebe als einer theologischen Tugend mit ihren Pflichten und speciellen Gegensätzen absehen, theilt sich der Stoff des im folgenden zu behandelnden Theils der Moraltheologie in drei Abtheilungen. Die erste wird die Lehre von der Gerechtigkeit; die zweite die von den verwandten Tugenden, Wahrhaftigkeit, Treue, Pietät, Gehorsam, Dankbarkeit, Freundlichkeit u. s. w. umfassen; die dritte, die von den Pflichten für das Leben in den besonderen Societäten, in der Familie, im Staate und in der Kirche. [1]) Im speciellen zerfällt die erste Abtheilung in vier Kapitel: 1. die Lehre von der Gerechtigkeit, den Rechten und Rechtspflichten im allgemeinen; 2. von den positiven Rechtsverletzungen; 3. von der Restitution; 4. von den Verträgen. [2])

---

[1]) Aus dem Gesagten erhellet, daß die gewöhnliche Eintheilung der Pflichten gegen die Mitmenschen in solche der Charitas und der Gerechtigkeit keine umfassende ist. Diese beiden Tugenden sind zwar diejenigen, welche am meisten zur Uebung kommen, und namentlich tragen die Pflichten der Gerechtigkeit einen besonderen Charakter an sich, daß sie nämlich im Uebertretungsfalle die Restitutionspflicht nach sich ziehen. Aber die Pflichten der anderen obengenannten Tugenden tragen ebenfalls einen specifischen Charakter an sich, und sind der Gerechtigkeit nicht etwa als Unterarten subordinirt; wogegen die Charitas dasselbe Verhältniß zur Gerechtigkeit wie zu den anderen Tugenden des socialen Lebens hat.

[2]) Die Lehre von den Verträgen ist in einer besonderen Schrift von uns behandelt worden, weil eine auf die Praxis berechnete Bearbeitung dieses Themas die speciellen Landesgesetze berücksichtigen muß.

Erste Abtheilung.

Die Tugend der Gerechtigkeit.

Erstes Kapitel.

Ueber die Gerechtigkeit, die Rechte und Rechtspflichten im allgemeinen.

§. 2.

Begriff der Gerechtigkeit und des Rechts.

Die Gerechtigkeit ist unter den natürlichen Tugenden für das gesellschaftliche Leben insoweit die erste, weil sie eine so unerläßliche Bedingung eines geordneten gesellschaftlichen Lebens ist, daß ihre Beobachtung dem göttlichen Willen gemäß mit Gewalt erzwungen werden kann. Deshalb gehen die von ihr aufgelegten Pflichten ceteris paribus denen der übrigen Tugenden des gesellschaftlichen Lebens voran. Gerechtigkeit ist diejenige Tugend, welche jedem sein Recht zu geben bestrebt ist. [1]) In einem mehr allgemeinen Sinne wird sie für Tugend überhaupt genommen, indem die Tugend Gott sein Recht gibt oder die richtige Harmonie zwischen Gott und dem Menschen darstellt. Als specielle Tugend hat sie ein engeres Gebiet und das erzwingbare Recht in dem Verkehre mit den Mitmenschen zum Objecte. Für die nähere Bestimmung des Begriffes der Gerechtigkeit kommt es somit auf eine Erklärung des Objects, des Rechts, an.

Unter Recht im objectiven Sinne verstehen wir die Rechtsnorm, in deren Beobachtung sich die Gerechtigkeit zeigt. Sie bildet einen Theil und zwar den erzwingbaren Theil des Sittengesetzes, und heißt jus naturae, wenn sie schon von unserer Vernunft erkannt, jus positivum, wenn sie vom positiv göttlichen oder menschlichen Gesetze aufgestellt ist. Sie hat den Schutz und die Beachtung der Rechte im subjectiven Sinne zum Inhalte. Unter Recht in diesem Sinne,

---

[1]) Cf. Thom. s th. 2. 2. qu. 58. a. 1: Justitia est virtus, qua quis constanti voluntate jus suum unicuique tribuit.

d. h. unter Berechtigung verstehen wir eine gesetzmäßige oder eine moralische und unverletzliche Befugniß, irgend ein Gut zu benutzen und zu dem Behufe eine erlaubte Handlung zu vollziehen, so daß uns die Mitmenschen pflichtmäßig nicht daran hindern dürfen oder positiv dazu mitwirken müssen und zwar auf eine erzwingbare Weise.

Das Recht schließt also zunächst eine gewisse Herrschaft über irgend ein Gut in sich, eine freie Verfügungsgewalt, und zugleich von Seiten der Mitmenschen eine mit Gewalt erzwingbare Pflicht. Auf der einen Seite ist das Erlaubte und die Freiheit, auf der anderen die Pflicht und die Schranke. Rechte hat somit nur der Mensch als vernünftiges sittliches Wesen anderen vernünftigen Mitmenschen gegenüber. Die Herrschaft auf der einen Seite ist aber nicht etwa ein bloßes physisches Können, sondern ein gesetzmäßiges, was vom Gewissen gebilligt wird; und die Pflicht, welche von der anderen Seite geleistet werden muß, ist keine durch willkürliche Gewalt aufgenöthigte, sondern ebenfalls eine durch das Sittengesetz, sei es das natürliche oder positive, göttliche oder menschliche, ausgesprochene und garantirte.

Das Recht dient überhaupt dazu, dem einzelnen Menschen den Kreis seines Wirkens und Herrschens über die Güter seiner Person wie über die ihm von Gott verliehenen äußeren Güter gegen Eingriffe zu schützen. Daraus erhellet schon der innige Zusammenhang zwischen Jurisprudenz und Moral; das Recht im objectiven Sinne ist ein Bestandtheil des Sittengesetzes. Alles was in der Moral über das Naturgesetz und das positive gelehrt wird, gilt daher auch von der Rechtsnorm. Diejenigen, welche nur das positive Recht des Staates anerkennen wollen, nehmen dem Rechte die nothwendige Grundlage in dem ewigen göttlichen Gesetze, verwandeln das Recht in willkürliche Gewalt.[1]) Den Rechten auf der einen Seite entsprechen daher immer Rechtspflichten auf der anderen Seite. Daß diesen die Erzwingbarkeit eignet, ist nur als eine göttliche Anordnung zu erklären, indem Gott denselben eben wegen ihrer größeren Dringlichkeit zum Bestande der äußern gesellschaftlichen Ordnung nicht nur den Druck des Sittengesetzes zur Seite gegeben, sondern auch den Berechtigten zur gewaltsamen Erzwingung derselben autorisirt hat. Gott selbst hat dem Rechte die Befugniß verliehen, sich nöthigenfalls mit Gewalt durchzusetzen. In einer geordneten menschlichen Gesellschaft soll diese Gewalt vom Staate in Ausübung

[1]) Daher ist im Syllabus die 39. These verworfen: „Der Staat besitzt als der Ursprung und die Quelle aller Rechte ein schrankenloses Recht.“ Solche Sätze sind Folgerungen aus der Hegel'schen Lehre vom Staat, welcher gleichsam zu einer Incarnation der Rechtsordnung gemacht wird. Vgl. Stahl, Rechts- und Staatslehre I. II. B. 2. K. §. 12: „Die menschliche Gesellschaft berufen, den Gedanken des Rechts nach Freiheit die bestimmte Gestalt zu geben, kann sie in ihr Gegentheil verkehren, das Ungerechte und Unvernünftige anordnen, und auch in dieser gottwidrigen Beschaffenheit behält das Recht sein bindendes Ansehen. Recht und positives Recht sind darum gleichbedeutende Begriffe... Was der Vorstellung eines Naturrechts zu Grunde liegt, sind eben jene Gedanken und Gebote der Weltordnung Gottes, die Rechtsideen; diese aber haben, wie ausgeführt worden, weder die erforderliche Bestimmtheit noch die bindende Kraft des Rechts.“

gebracht werden; denn sonst könnte die Gewalt nur zu leicht auch im Interesse des Unrechts angewandt werden, wenn der Gebrauch derselben jedem Einzelnen nach Gutdünken zustände. Aber in solchen Fällen, wo der Arm des Staates nicht so schnell zu Hülfe gerufen werden kann, als die Gewalt zur Abwehr des Unrechts nothwendig ist, kann jeder Berechtigte aus Nothwehr von der Gewalt Gebrauch machen.

Daraus folgt offenbar nicht, daß das Recht erst durch die Sanction des Staates zum Rechte wird, und daß es ohne diese Sanction kein Recht mehr sei. Vielmehr würde der Staat das Recht, die Gewalt anzuwenden, nicht haben, wenn ihm nicht Gott dieselbe übertragen und mit dem Rechte die Befugniß zur Gewalt verbunden hätte. Das Recht hört somit nicht auf, Recht zu sein und die Befugniß zur Anwendung der Gewalt zu haben, wenn auch der Staat sie nicht anwendet, oder wenn es an dem physischen Können fehlt.[1])

Die den Rechten entsprechenden Rechtspflichten haben außer der Erzwingbarkeit auch das Eigenthümliche, daß sie im Falle der Verletzung eine neue Rechtspflicht, die der Restitution, nach sich ziehen, weil die äußere Rechtsordnung durch die Rechtsverletzung in einer genau umschriebenen und bestimmten Weise beschädigt, nunmehr eine Entschädigung ebensosehr als Rechtspflicht verlangt, als vorher die Beschädigung verbot. Sie will in dem einen wie in dem anderen Falle sich selbst mit Gewalt behaupten.

Die Tugend der Gerechtigkeit will daher das gesellschaftliche Leben des Menschen und zwar einen höchst wichtigen Theil desselben ordnen, hat vornehmlich das äußere Thun und Lassen zum Object und in dem freien Willen des Menschen ihren Sitz, noch mehr, als die übrigen sittlichen Tugenden, welche in der Regel die sinnlichen Triebe der Seele zu Hülfe rufen. Sie hat vielmehr die ordnende Vernunft, die richtige Beurtheilung der gesellschaftlichen Verhältnisse und den kräftigen Willen des Mannes vornehmlich zu ihren Factoren. Das ist die natürliche Tugend der Gerechtigkeit. Uebernatürlich und eingegossen ist sie, wenn sie in der göttlichen Gnade ihr Prinzip hat, wenn sie auf die übernatürliche sittliche Ordnung gerichtet ist. Durch sie werden wir zugleich stark gemacht, die Gerechtigkeit in einem hohen Grade und in schwierigen Verhältnissen zu üben. Wird die Liebe zu Gott das Motiv und die Seele der Gerechtigkeit, strebt sie darnach Recht zu thun, um Gottes hl. Willen dadurch zu erfüllen und ihn zu verherrlichen, so entsteht die vollkommene christliche Tugend der Gerechtigkeit. Die Charitas vervollkommnet also schon die Erfassung des Objects der Gerechtigkeit mit unserer Intelligenz, indem sie nicht bei der Schönheit und Güte, welche das Recht in der natürlichen Ordnung hat, stehen bleibt, sondern darin einen Abglanz der göttlichen Gerechtigkeit und ein Mittel zur Verherrlichung Gottes erblickt. Noch mehr erhebt sie den Willen, in der Ausführung des Rechts den Willen Gottes, des liebenswürdigsten Wesens, zu

---

[1]) Vgl. Meyer, die Grundsätze der Sittlichkeit und des Rechts S. 169.

erfüllen, und treibt dazu an, die Verletzung der Gerechtigkeit in re gravi als eine Todsünde über alles zu fliehen und zu verabscheuen.

Man unterscheidet vornehmlich vier Species oder Unterarten der Gerechtigkeit.

1. Die justitia commutativa oder die eigentliche Gerechtigkeit hat das Privatrecht oder das dem einzelnen Menschen seinen Mitmenschen gegenüber zustehende Recht (ein jus strictum) zum Objecte. Das Object ist gewöhnlich ein genau bestimmtes, verpflichtet als materia gravis auch sub gravi. Im Falle der Verletzung ergibt sich die Restitutionspflicht.

2. Die justitia legalis hat an dem sogenannten bonum commune d. h. an den Gütern der menschlichen Gesellschaft im Gegensatz zu den Gütern einer Privatperson ihr Object; sie hat von der Beobachtung der menschlichen Gesetze ihren Namen, weil diese zum größten Theile auf die Beförderung des bonum commune gerichtet sind. Die Befolgung eines rechtskräftigen Urtheils des Richters, der Polizeigesetze, das Ablegen eines wahren Zeugnisses vor Gericht u. s. w. ist eine Pflicht der just. legalis. Das Recht, welches die justitia legalis schützen will, ist kein jus strictum, nicht so genau bestimmt und umschrieben, als das Privatrecht. Das bonum commune ist zwar Mittel für das Wohl der Einzelnen, aber eine Verletzung der darauf bezüglichen Pflichten beeinträchtigt an sich noch nicht das Privatrecht der Einzelnen. [1]) Daher verlangt zwar die just. legalis die Erfüllung der von ihr aufgelegten Pflicht; aber wer das bonum commune in der Gefahr vernachlässigt oder sein Wohl demselben vorzieht, ladet darum die Restitutionspflicht nicht auf sich, als sei ein damnum emergens für das bonum commune zu ersetzen, es sei denn, daß jemand seinem Amte nach für die Besorgung des bonum commune verpflichtet ist.

Nahe verwandt mit dieser Art der Gerechtigkeit ist somit der Gehorsam; auch die Wahrhaftigkeit und Treue hat Güter der Gesellschaft und zwar geistige Güter derselben zum Object.

In einzelnen Fällen ist es unter den Theologen streitig, ob eine Pflicht der j. commutativa oder der j. legalis angehört, wie die, Steuer zu zahlen.

3. Die justitia distributiva ist diejenige, welche bei der Vertheilung der Güter, Wohlthaten und Lasten unter den Mitgliedern der Societät die Billigkeit zur Richtschnur nimmt und die gerechten Ansprüche derselben berücksichtiget. Wenn also die j. legalis das Verhältniß des Einzelnen zum bonum commune regelt, so die j. distributiva das Verhältniß des bonum commune zum Einzelnen. Aristoteles [2]) sagt, daß bei der commutativen Gerechtigkeit die arithmetische, bei der distributiven die geometrische Proportion herrsche. D. h.: bei der ersteren entspricht das Recht auf der einen und die Rechtspflicht auf der andern Seite sich so, daß das Steigen des Objects auf der einen Seite ein ganz gleichmäßiges Steigen auf der andern Seite zur Folge hat, wie dies z. B. beim

---

[1]) Lugo de just. disp. 1. sect. 4, 64: Illa autem virtus procurat bonum commune propter peculiarem conjunctionem, quam operans habet cum republica, tanquam membrum cum corpore, ut dictum est.

[2]) Eth. l. v. c. 3 et 4.

Verkaufsobject auf Seiten des Verkäufers und beim Werthe auf Seiten des Käufers der Fall ist. Bei der distributiven Gerechtigkeit dagegen ist bei dem Steigen der Ansprüche auf Seiten der Mitglieder des Staates ein in geometrischer Proportion fortschreitendes Steigen der Pflicht auf Seiten der Regierungsgewalt vorhanden. [1])

Zuweilen nimmt die j. distributiva den Charakter der j. commutativa an, wenn es sich um die Vertheilung von Gütern unter die Mitglieder einzelner Societäten handelt, welche ein jus strictum auf die Güter haben. In diesem Falle würde die Verletzung der j. distributiva die Restitutionspflicht nach sich ziehen.

4. Die Gerechtigkeit, welche die Billigkeit bei der Verhängung der Strafe beobachtet, heißt die j. vindicativa.

In naher Beziehung zu den beiden letzten Arten der Gerechtigkeit steht das Rechtsprechen; es ist die Anwendung des natürlichen oder positiven Rechts auf einen speciellen Fall, eine Interpretation des Rechts, aber ausgesprochen im Namen der öffentlichen Gewalt.

§. 3.
Die verschiedenen Arten von Rechten.

A. Sehen wir zunächst auf den Ursprung der Rechte, so ist Gott als der höchste Gesetzgeber und Regierer der Welt auch die unmittelbare oder mittelbare Quelle aller Rechte. Allein im näheren sind rücksichtlich des Ursprungs die Rechte entweder solche: welche Gott jedem Menschen von Natur aus als der Schöpfer gegeben hat durch das Naturgesetz, es sind die uns angeborenen (jura naturalia, congenita), wie das Recht auf den Gebrauch der Leibesglieder; oder solche, welche Gott oder die menschliche gesetzgebende Gewalt in Kirche oder Staat durch positive Gesetze verliehen oder bestimmt haben, es sind die positiven Rechte (jura positiva, adventitia). Diese letztern gelten gewöhnlich für die Mitglieder der Kirche, des Staates oder der Familie untereinander; immer sind es nähere Bestimmungen der Naturrechte. Weiterhin entstehen die Berechtigungen entweder aus Begebenheiten, welche unabhängig von dem freien Willen des Rechtssubjects sind, wie Geburt, Tod, Stand u. s. w., oder aus freien Handlungen, indem die Menschen durch ihre freien Handlungen Rechtsverhältnisse unter sich begründen können, sei es durch rechtswidrige, sei es durch rechtmäßige, und diese letzteren können wieder einseitige Willenserklärungen oder zweiseitige d. h. Verträge sein. Die Rechte und Rechtspflichten, welche auf diese letztere Weise durch das freie Thun des Menschen begründet werden, sind auch bestimmt und gesichert durch das natürliche oder positive Gesetz wie die übrigen, aber sie entstehen nicht unabhängig vom freien Willen des Menschen, während andere durch Begebenheiten oder durch

---

[1]) So dient der Steuersatz nach der geometrischen Proportion zum Maßstabe bei Vertheilungen des bonum commune oder der Gemeindelasten.

den Eintritt in eine Societät begründet werden. Außerdem bestehen die Rechte, welche aus freien Handlungen hervorgehen, nur bestimmten Menschen gegenüber.

B. Das eigentliche Subject eines Rechts oder einer Berechtigung ist die menschliche Person, schon vom ersten Augenblick des Daseins, vom Momente der Conception an. Aber die Geltendmachung derselben ist durch den Gebrauch der Vernunft und Freiheit bedingt. Da jedoch die Begründung und Veränderung der Rechtsverhältnisse unter den Mitgliedern der Societät dem allgemeinen Wohle unterstellt werden muß: so ist es Aufgabe des positiven Gesetzes, für die Begründung einzelner wichtiger Rechtsverhältnisse einen vollen Vernunftgebrauch zu verlangen und die Dispositionsfähigkeit einzelner, der Unmündigen, Ehefrauen u. s. w. einzuschränken.

Indessen nicht bloß die Einzelperson, sondern auch eine Societät, die Familie, der Staat und die Kirche ist Subject vieler Rechte. Im R. R. ist dieser Punkt wenig ausgebildet, weil es in der Jurisprudenz sich besonders um das Mein und Dein, um Vermögensrechte handelt, obwohl auch die für die menschliche Gesellschaft nothwendigen oder von Gott gegründeten Societäten ebenfalls Rechte haben, zu existiren, für ihre Zwecke zu wirken, Eigenthum zu acquiriren. Die neueren Civilgesetze haben dies auch in gewisser Hinsicht adoptirt, indem sie den Begriff einer juristischen Person aufgestellt haben, welche als ideale Einheit mehrerer Personen zu denken ist. In foro civili wird eine juristische Person nur dann anerkannt, wenn sie ausdrücklich im Gesetze oder doch vom Staatsoberhaupte diesen Charakter erlangt hat. So ist nach den Civilgesetzen eine Kirchengemeinde, eine bürgerliche Gemeinde, die Pastorat, der bischöfliche Stuhl eine juristische Person. — Die ganze katholische Kirche als eine Einheit gefaßt erkennt das Civilgesetz aber nicht als eine juristische Person zur Erwerbung von Eigenthum an, obwohl ihr durch die Verfassung z. B. das Recht eingeräumt wird, ihre Angelegenheiten selbstständig zu ordnen.

Neben der Einzelperson und einer Gesammtheit von Personen gibt es aber auch noch andere Rechte und Rechtspflichten, deren Träger als eine unbestimmte Person gedacht wird, und nur insoweit bestimmt ist, als sie Eigenthümer oder Miether oder Nutznießer u. s. w. eines bestimmten Grundstücks, Hauses oder Gutes ist. Dies trifft häufig bei den Servituten und bei den sogenannten Reallasten zu. So hat ein bestimmtes Gut z. B. das Präsentationsrecht, oder ein bestimmter Bauerhof eine Wegegerechtigkeit. Träger des Eigenthumsrechts kann jedoch nur eine Einzelperson oder eine juristische Person sein.

C. Am wichtigsten ist die Eintheilung der Rechte rücksichtlich des Objects, worauf sie sich beziehen. In dieser Hinsicht gilt für die Jurisprudenz die Sache oder ein äußerer zu den Glücksgütern gehöriger Gegenstand als das vornehmlichste Object der Rechte. Ueber diese hat der Mensch von Gott eine größere Herrschaft erlangt als über andere Dinge. Aber strenge genommen gibt es noch viele andere Objecte für Rechte, nämlich alle Güter, die Gott den Menschen zum Eigenthum oder zum Besitze oder zum Gebrauche u. s. w. überwiesen hat.

Es gibt somit ein Recht auf den Gebrauch des Lebens, der Leibesglieder, der Freiheit, auf die Vollziehung der Pflichten, auf Wahrheit und Tugend, d. h. ein Recht auf das Streben nach diesen und den himmlischen Gütern überhaupt. Diese Rechte sind in der Moral von noch viel größerem Belange als die Vermögensrechte. Bleiben wir aber vorläufig bei diesen stehen, so ist das Object derselben die Sache, über welche der Mensch eine Dispositionsgewalt hat. Er kann dieselbe aber in doppelter, in unmittelbarer und mittelbarer, Weise haben, und darnach theilen sich die Rechte in Sachenrechte und persönliche Rechte; man nennt sie noch häufiger dingliche und Obligationenrechte. Wer also eine unmittelbare Dispositionsgewalt über eine Sache hat als Eigenthümer, Miether, Nutznießer u. s. w., der besitzt ein dingliches Recht: und wer darüber nur mittelbar verfügen kann, indem er nämlich erst durch eine bestimmte Leistung eines Mitmenschen zu einem dinglichen Recht kommt, der besitzt ein Obligationenrecht. Das unmittelbare Object des letztern ist sohin die Leistung eines Mitmenschen; durch dasselbe ist ein Obligationsverhältniß zwischen bestimmten Personen zu Stande gekommen, wodurch der Wille des einen wenigstens für bestimmte Leistungen dem Willen des andern sich unterworfen oder zur Herrschaft übergeben hat. Die dinglichen Rechte werden absolute und die Obligationenrechte relative in dem Sinne genannt, daß die erstern allen Mitmenschen gegenüber Geltung haben, wogegen die anderen immer nur von bestimmten Mitmenschen durch Leistungen anerkannt werden müssen. Daher müssen die Rechte der erstern Art erkennbar für alle sein durch den Besitz der Sache. Die Rechtspflichten auf Seiten der Mitmenschen, welche den dinglichen Rechten entsprechen, sind gewöhnlich negative, ein Nichthinderndürfen; und die den persönlichen Rechten entsprechenden Rechtspflichten sind gewöhnlich positive, welche ein positives Mitwirken verlangen.

Wir können diese Eintheilung für die Moral beibehalten, dürfen die Rechte jedoch nur nicht auf die Vermögensrechte beschränken, indem ein analoges Recht des Eigenthums oder des Gebrauchs oder des Besitzes sich auch auf andere Güter der Seele, des Leibes oder der Gesellschaft beziehen kann.

§. 4.

Arten der dinglichen Rechte. Besitz und Eigenthum; Privateigenthum, Object des Eigenthums.

Um den Begriff des Eigenthumsrechts genau zu fassen, ist eine Unterscheidung desselben vom Besitze nothwendig.

I. Jedes dingliche Recht schließt eine Beherrschung über irgend ein Gut in sich. Wenn dasselbe gesetzmäßig sein soll, bedarf es eines Titels; und wenn es für alle übrigen Menschen leicht erkennbar sein soll, was man als Vorbedingung für die allgemeine Anerkennung verlangen kann, so muß zu dem Titel eine äußere Erwerbsart und die äußere Ausübung der Gewalt über den Gegenstand hinzukommen. Das ist eben der Besitz, also die Ausübung der Macht über eine äußere Sache mit dem Willen, sie festzuhalten. Mit diesem

Willen ist zugleich den Mitmenschen gegenüber der Anfang eines Rechts gegeben, indem dieselben die Rechtmäßigkeit des Besitzes so lange voraussetzen müssen, als das Gegentheil nicht gewiß ist. Nur dem gegenüber, dessen Eigenthum oder Recht durch den Besitz eines anderen beschädigt worden ist, gibt der Besitz kein Recht. Der Besitz ist demnach weder ein obligatorisches Recht, weil er nicht die Leistung eines Mitmenschen, sondern eine Sache zum unmittelbaren Object hat, noch ein dingliches Recht, weil kein ideelles, kein immerwährendes, sondern gebunden an den Fortbestand der Macht über die Sache; er ist eine Vorstufe zu einem dinglichen Rechte, ein potentielles Eigenthum. Verschieden davon ist der Gewahrsam, indem bei diesem die Macht über die Sache oder das Innehaben derselben im Interesse eines anderen und für einen anderen ausgeübt wird.

Der Besitz ist ein vollständiger oder unvollständiger, redlicher oder unredlicher.

Aus dem Gesagten erhellet, daß zum Besitze einer körperlichen Sache etwas Doppeltes gehört: eine körperliche Handlung und ein bestimmtes Wollen.

II. Das vollständigste dingliche Recht ist das Eigenthumsrecht (dominium). Unter dominium versteht man auch die Befugniß zu regieren oder die Jurisdictionsgewalt (dominium jurisdictionis). Hier ist das dominium proprietatis gemeint, welches auch eine Herrschaft in sich schließt, aber die über eine Sache. Was von allen allgemeinen Begriffen gilt, das gilt auch vom Eigenthum: die Definition ist nicht leicht. Das römische Recht gibt keine genaue Definition, hat aber das Wesen desselben mit großer Consequenz durchgeführt und versteht darunter die ausschließliche, untheilbare und freie Dispositionsgewalt einer bestimmten Person über irgend eine Sache.[1]) In den neuern Civilgesetzen wird beim Eigenthum die Disposition über die Substanz der Sache im Unterschiede von einer Nutznießung als einer Dispositionsgewalt über die Früchte betont.

Wenn man also ein gewisses dominium altum und d. humile unterscheidet und ersteres der souveränen Regierungsgewalt über das Vermögen der Untergebenen beilegt: so ist zwar wahr, daß die Regierungsgewalt im Interesse des bonum commune das Eigenthum des Einzelnen einschränken oder bei Expropriationen gegen Entschädigung aufheben kann. Aber dieses Recht der Regierung ist kein Eigenthumsrecht.

Wesentlich ist demselben die Ausschließlichkeit, indem der Wille des Eigenthümers die Sache vollständig beherrscht, und die Herrschaft von jeder anderen Seite ausschließt; ferner die Untheilbarkeit, indem es wohl belastet werden kann, aber sonst mit allen Befugnissen dem Eigenthümer gehört; sowie zuletzt die unbeschränkte Freiheit in der Verfügung, so daß sie bis zur Vernichtung des Gegenstandes gehen kann. Seinen höchsten und letzten Grund hat das Eigenthumsrecht in dem Willen Gottes, indem Gott die betreffende Herrschaft über die Dinge

---

[1]) Dominium est jus disponendi de aliqua re tanquam sua in suum commodum.

dieser Welt dem Menschen im Paradiese übertragen hat. Daraus ergeben sich viele Bestimmungen über das Object des Eigenthumsrechtes.

III. Object des Eigenthums bildet zunächst die Sache, oder „jeder von der Person äußerlich unabhängige, aber zugleich zu der Unterwerfung unter ihren Willen bestimmte körperliche Gegenstand.“ [1]) Dazu gehören Grund und Boden, die Schätze der Natur, die bewußtlosen Geschöpfe, die Producte der menschlichen Arbeit, überhaupt unbewegliche und bewegliche Dinge. Durch die Herrschaft über diese dehnt der Mensch seine Macht und seinen Herrscherwillen, den er zunächst über sich hat, auch über die ihn umgebenden vernunftlosen Geschöpfe aus, wozu er die Machtvollkommenheit von Gott im Paradiese erhalten hat (Gen. 1, 29 ff.).

Indessen um das Eigenthum der Einzel-Person oder das Privateigenthum als ein gesetzmäßiges zu erklären, bedarf die Frage einer Beantwortung, ob dasselbe von Gott als ein nothwendiger Bestandtheil des Naturrechts angeordnet werden mußte. Aus den Worten der hl. Schrift läßt sich zunächst nur entnehmen, daß die Herrschaft über die Erde den Menschen im allgemeinen der Natur wie positiven Bestimmung nach gebührt. Aber ob sie dieselbe in Gemeinschaft ausüben sollen, oder ob jeder einzelne, wenn er zur vollen Selbstständigkeit gekommen, einen Theil der Erdengüter für seine Person als Privateigenthum sich erwerben solle, erhellet aus den Worten der Genesis noch nicht. Nun sagt uns aber die Vernunft, daß die Güter der Erde an sich theilbar und daher für viele Eigenthümer bestimmt sind, daß das Eigenthumsrecht über die ganze Erde auch nicht füglich von Einem im Namen aller geltend gemacht werden könne. Sie sagt uns weiter, daß jeder Mensch über die Erzeugnisse seiner geistigen und leiblichen Arbeit eine Herrschaft zu behaupten, nach der natürlichen Ordnung sich angetrieben fühle, und darin eben den Lohn für seine Arbeit und einen Antrieb zur fernern Arbeit finde. Durch die Arbeit hat er seine leibliche und geistige Kraft, sei es als Landmann, Handwerker, Künstler, Gelehrter u. s. w., über die Dinge außer ihm schon zur Herrschaft gebracht, sie sich in gewisser Weise zu eigen gemacht, sich unterworfen, wenigstens in so weit, als die Arbeit wirksam an ihnen gewesen ist. Somit war schon nach dem Naturrecht das Privateigenthum, wenn nicht absolut nothwendig, doch angemessen und zweckmäßig für eine gesellschaftliche Ordnung. Wenn auch die Charitas dazu antreibt, den Mangel und die Noth des Mitmenschen wie seine eigne anzusehen und bereitwillig macht, zu Gunsten derselben auf einzelne Objecte des Privateigenthums zu verzichten, so bewirkt diese Liebe doch nicht nothwendig in allen einen vollständigen Verzicht auf Privateigenthum. Dann würde sie einen Antrieb zur Arbeitsamkeit vernichten. Die Dinge, welche der Mensch durch besondere Anstrengung sich unterwürfig gemacht hat, müssen seiner Herrschaft gesetzlich und rechtmäßig unterworfen sein. Im gefallenen Zustande ist aber das Privateigenthum noch nothwendiger, nämlich von moralischer Noth-

[1]) Puchta, Pand. §. 35.

wendigkeit, für die gesellschaftliche Ordnung. Der Antrieb zur Arbeitsamkeit darf hier um so weniger fehlen, als sie ein unentbehrliches Mittel für die Tugend ist; und andererseits kann nur auf diese Weise Unfriede und endloser Streit über das Aneignen der irdischen Güter vermieden werden. Daraus folgt, daß das Privateigenthum einen Bestandtheil des Naturrechts ausmacht, in so weit es von moralischer Nothwendigkeit für die menschliche Gesellschaft ist. Solche Anordnungen, welche moralisch nothwendig sind, nennt man gewöhnlich noch genauer Bestandtheile des jus gentium, welches durch stillschweigende Annahme von allen Menschen verpflichtende Kraft bekommen hat.

Daher sehen wir das Privateigenthum schon bei den ersten Nachkommen unserer Stammeltern. Abel opferte von den Erstlingen seiner Heerde (Gen. 4, 4) und nach der Sündfluth wurde die Theilung der Erde ausgeführt (Gen. 10); Abraham theilte sich mit Lot in den Weideplätzen. Gott hat die Einrichtung des Privateigenthums durch positive Gesetze ausdrücklich sanctionirt, durch das 7. und 10. Gebot; namentlich ist dasselbe im 10. ausdrücklich vorausgesetzt. Die Apostoliker und Wiclef behaupteten also mit Unrecht, daß das Privateigenthum gegen die göttliche Anordnung sei; und dasselbe gilt von der Lehre des Communismus. Das Christenthum kennt wohl einen freiwilligen Communismus, d. h. das freiwillige Verzichten einzelner auf Privateigenthum, weil dies nicht unbedingt nothwendig für die Gesellschaft ist. Aber es bezeichnet diese Verzichtleistung nur als etwas Gerathenes, das eben wegen seiner Vollkommenheit nie allgemein werden wird und etwas Löbliches bleibt, weil bei den Betreffenden jener Trieb zur Arbeitsamkeit nicht nothwendig ist, sondern durch die Charitas ersetzt wird. Die Unrechtmäßigkeit oder Unzweckmäßigkeit des Privateigenthums lehrt das Christenthum nicht im entferntesten, ebensowenig als es die Ehe aufhebt durch die Lehre von dem Gerathenen der freiwilligen Jungfräulichkeit. Nur hat es den Begriff des Eigenthums insofern genauer gefaßt, denn das römische Recht, daß es dasselbe für ein Geschenk Gottes erklärt, die darin eingeschlossene Dispositionsgewalt zu einer beschränkten macht und die Pflicht einer guten Verwaltung sowie der dereinstigen Rechnungsablage vor Gott damit verbindet.[1]) Eben so unrichtig ist die Ansicht derer, welche alles Eigenthumsrecht vom Staate herleiten.[2]) Der Staat soll zwar die Schutzwehr des Rechts und des Eigenthumsrechts sein; indeß die Quelle desselben ist nur Gott.

Nun ist aber wohl zu beachten, daß man auf den strengen juristischen Begriff des Eigenthums nicht jede Dispositionsgewalt zurückführen kann, welche die Moral als ein Recht an anderen Gütern als den Glücksgütern zu behandeln hat. Der Begriff des Eigenthums hat sich an den Glücksgütern fixirt, die der Herrschaft des Menschen in viel unbedingterer Weise anheimgegeben sind, als andere Güter, besonders die, welche mit seiner Persönlichkeit aufs innigste ver-

---

[1]) Vgl. Martin, kath. Moral §. 281.

[2]) Trendlenburg, Naturrecht 1. Aufl. S. 168: „Mittelbar oder unmittelbar beruht alles Eigenthum zugleich auf dem Willen des Staates, was am deutlichsten am Grundeigenthum hervortritt."

wachsen sind. Diese Ausdehnung des Begriffes von Dominium auf die Herrschaft über andere Güter hat zu vielen Mißverständnissen in der Moral geführt. Man kann höchstens zugestehen, jedes Recht sei als eine bevorzugte Dispositionsgewalt über irgend ein Object auch ein dominium, aber doch nur in einem weiteren Sinne. Ueber manche Objecte haben wir keine so unbedingt freie Dispositionsgewalt als über die uns gehörenden Glücksgüter; sie steht zuweilen einem Gebrauchsrechte näher als dem dominium. Viele Rechte hat Gott dem Menschen als unveräußerliche übertragen, welche dieser an andere nicht abtreten kann, ohne seiner eignen Persönlichkeit Eintrag zu thun oder andere wichtige Güter zu gefährden; wogegen das dominium an den Glücksgütern an sich ein veräußerliches ist. Prüfen wir dies an einzelnen Gütern.

Der Mensch hat ein Recht an dem Gebrauch seines freien Willens zur Uebung des Guten und zum Streben nach seinem letzten Ziel und Ende und darf dieses Recht in soweit niemals aufgeben. Das Opfer des freien Willens beim Gelübde des Gehorsams ist nicht ein Verzichten auf das genannte Recht, sondern nur ein Verzicht auf den unbedingten Gebrauch desselben. Wer somit den Menschen in dem Gebrauche des genannten Rechts stört, begeht eine Ungerechtigkeit an demselben. Nur demjenigen, der eine rechtmäßige Strafgewalt besitzt, steht es zu, den Untergebenen an dem Gebrauche seiner natürlichen Güter, z. B. der Freiheit, zu strafen, aber nur insoweit er dadurch nicht zu unmoralischen Handlungen genöthigt wird.

Das Gut der Ehre und des guten Namens ist mit der Persönlichkeit des Menschen innig verbunden. Jeder hat das Recht, dasselbe ungestört zu besitzen und in seinem Berufe anzuwenden, sowie einen ungerechten Angriff darauf abzuwehren. Aber daß jeder ein dominium an seiner Ehre habe, kann man darum nicht sagen; er darf darüber nicht so verfügen wie über zeitliche Glücksgüter.

Darnach entscheidet sich auch die Frage, welche einige Moraltheologen aufgeworfen haben, ob der Mensch auch ein dominium an seinem Leibesleben und an seinen Leibesgliedern habe. Einige[1]) haben dies behauptet, weil der Mensch sonst nicht sein Leben zum Opfer bringen könne. Die älteren Theologen haben dies aber einstimmig verneint und mit Recht. Denn erstens muß das, worüber eine Person ein dominium ausüben soll, doch trennbar von derselben und zu ihr hinzugetreten sein. Nun ist aber das Leibesleben ganz unzertrennlich von der Person des Menschen und die Vorbedingung derselben. Das dominium schließt zweitens eine vor anderen bevorzugte Gewalt über das betreffende Object in sich. Nun hat aber der Mensch über sein eigenes Leibesleben keine größere Gewalt als jeder Mitmensch, daher auch kein eigentliches Dominium. Es kommt drittens hinzu, daß sich Gott die Dispositionsgewalt über Leben und Tod ausdrücklich vorbehalten hat 5 Mos. 32, 39.[2]) Weish. 18, 3. Der

---

[1]) So Brunner, Lehre vom Rechte und der Ger. I., 255 f. Simar, Moraltheologie S. 252.

[2]) Videte quod ego sim solus et non sit alius Deus praeter me: ego occidam et ego vivere faciam.

Cat. Rom. P. III. cap. 6. qu. 9 bezeichnet den Mord als ein Gott zugefügtes Unrecht: Insignem Deo injuriam is facit. Ebenso fassen die späteren Theologen die Sünde des Mordes auf.[1]) Nach der gegentheiligen Ansicht kann wohl der Mord des Mitmenschen als eine Sünde der Ungerechtigkeit gegen denselben aufgefaßt werden; aber der Selbstmord verliert derselben zufolge die Species der Ungerechtigkeit und wird blos als eine Sünde gegen die Selbstliebe und gegen den Gott schuldigen Gehorsam betrachtet, was offenbar schon aus der Benennung der Sünde als Mord in dem einen wie in dem anderen Falle als unrichtig einleuchtet. Freilich bleibt dabei bestehen, daß auch das Recht, welches Gott sich an dem Leibesleben vorbehalten hat, nicht dem Dominium an den Glücksgütern, wie es der Mensch genießt, gleichzuachten ist, sondern ein noch viel höheres und unumschränkteres ist.[2])

Wenn man zuletzt noch entgegnet, daß der Mensch sein Leben nicht mehr zum Opfer bringen könne, wenn er kein dominium darüber habe: so will auch dies nichts bedeuten. In der That kann der Mensch sein Leben nicht mit derselben Freiheit opfern wie etwa die Glücksgüter, sondern nur da, wo er durch die Dahingabe des Lebens viel wichtigere Güter, wie die des Glaubens, retten und befestigen kann; und auch in diesen Fällen opfert der Mensch nur das, was ihm Gott gegeben hat, den Gebrauch seines Leibeslebens; oder vielmehr der Mensch erduldet die Gewalt, welche ihm angethan wird, oder geht den Gefahren aus Opferwilligkeit entgegen, welche ihm sein Leben kosten. Aus dem Gesagten folgt zugleich, daß die souveräne Gewalt nur insoweit die Todesstrafe verhängen kann, als sie dieselbe von Gott erhalten hat.[3])

Dasselbe gilt auch von dem Rechte auf den Gebrauch der Leibesglieder. Das höhere Recht an der Substanz derselben hat Gott sich selbst vorbehalten und wiederum nur der souveränen Gewalt für einzelne Fälle überlassen, wenn die Verhängung einer solchen außerordentlichen Strafe nothwendig sein sollte im Interesse des bonum commune. Darnach bestimmt sich auch das Recht der Herrschaft über die Dienstboten oder Sklaven in alter Zeit. Nur über die Früchte des Gebrauches seiner Kräfte kann der Mensch einen Vertrag abschließen und sie anderen übertragen; aber nicht die Disposition über seine Kräfte.

---

[1]) Thom. s. th. 2. 2. qu. 64. a. 5. Lugo de just. et jure disp. 10. sect. 1, 9.

[2]) Daher ist es unbegründet, was Prunner einwendet a. a. O. S. 225: „Es wird endlich (durch den Mord) nicht Gottes Recht verletzt. Denn es ist rein unmöglich, daß von einem Geschöpfe Gottes absolutes Eigenthumsrecht auf alles Erschaffene verletzt werde. Gegen Gott, seinen Schöpfer und sein Endziel, steht der Mensch in viel höherem Verhältnisse als bloß der just. commutativa, und Mißbrauch oder Destruction des eignen Lebens ist darum eine viel schwerere Sünde, als es die Sünden der Ungerechtigkeit sind."

[3]) In unserem Staate bedarf jedes Todesurtheil der Bestätigung durch den König

§. 5.

Ueber das Subject oder den Träger des Dominiums.

Subject und Träger eines Rechts wie des Dominiums im speciellen ist zunächst der Mensch als eine sittliche Person. Actuellen Gebrauch kann er nur dann davon machen, wenn er zum Gebrauche seines freien Willens gekommen und mit demselben seine Herrschaft über die Glücksgüter geltend machen, eine Rechtspflicht als Ergänzung seines Rechts von seinen Mitmenschen fordern und ein Unrecht als solches, d. h. als gegen seinen freien Willen gerichtet, erkennen und erdulden kann. Zu allem diesem gehört vernünftige Erkenntniß und Freiheit des Willens. [1]) Allein die Bestimmung und habituelle Anlage zum Eigenthumsrechte hat jeder Mensch von Natur aus, und insoweit kann auch das unmündige Kind, ja die belebte Leibesfrucht, wie auch ein Schwachsinniger, der Träger eines Dominiums sein. Nur die actuelle Geltendmachung desselben ist für die genannten Personen oft eine beschränkte. Die positiven Gesetze geben in dieser Hinsicht für viele Personen einschränkende Bestimmungen, für solche nämlich, die entweder in Abhängigkeit von anderen leben oder ihre Gewalt zum Nachtheil anderer gebrauchen würden. Ihr Dominium selbst ist dann nicht beschränkt, aber wohl die actuelle Geltendmachung desselben.

Im übrigen ist das Eigenthumsrecht ein natürliches und geht nicht etwa durch eine schwere Sünde verloren. [2]) Die entgegengesetzte Behauptung findet sich bei Wiclef und Huß und wurde in dem 15. und 30. Artikel verworfen.

Im speciellen geben die positiven Gesetze einschränkende Bestimmungen über das Dominium

1. der Kinder. Das positive Gesetz unterscheidet Kinder (infantes), welche das 7. Lebensjahr noch nicht vollendet, Unmündige, (impuberes), welche die Pubertätsjahre, das vollendete 14. oder 12., noch nicht erreicht haben, Minorenne, welche das 21. Lebensjahr noch nicht vollendet haben, und filii familias, welche, wenn auch majorenn, noch unter der väterlichen Gewalt stehen. Dies letztere ist nämlich so lange der Fall, als sie noch kein selbstständiges Gewerbe begonnen, noch kein Amt erlangt haben und im elterlichen Hause Unterhalt finden.

Nun braucht an diesem Orte über die habituelle Fähigkeit, ein Dominium zu erwerben, nicht die Rede zu sein, noch auch über die Handlungsfähigkeit zu gültigen Rechtsacten wie zu Verträgen, wobei die oben angegebenen Unterschiede des Alters vielfach zur Sprache kommen; wir reden hier nur von der Beschränkung des Dominiums, welche die positiven Gesetze im allgemeinen für die unter der väterlichen Gewalt stehenden Familienglieder bestimmen.

In dieser Hinsicht unterscheidet das französische Gesetz wie auch das preuß. A. L. R. ein freies und ein unfreies Vermögen. Zu ersterem gehört dasjenige,

---

[1]) Lugo de just. et jure disp. 3. n. 1.

[2]) Cf. Aug. de civ. Dei 5, 21.

welches die Kinder durch Fleiß und Geschicklichkeit außerhalb der väterlichen Geschäfte, durch Erwerb in Kriegs- und Civildiensten, durch Belehnungen und Lehnsanfälle, durch Belohnungen des Fleißes Seitens der Eltern, durch Geschenke und Vermächtnisse aus Erkenntlichkeit für geleistete Dienste, durch Ersparnisse aus dem, was ihnen von den Eltern gegeben war, durch Zuwendung von anderen unter der Bedingung, daß dem Vater der Nießbrauch nicht zustehen solle, erlangt haben.[1]) Ueber dieses freie Vermögen haben die Kinder, sobald sie majorenn geworden, selbstständige Verfügung, auch wenn sie noch unter der väterlichen Gewalt stehen sollten. Vor Erreichung der Großjährigkeit gebührt aber dem Vater die vormundschaftliche Verwaltung über das genannte Vermögen der Kinder,[2]) welche von dem Nießbrauche wohl zu unterscheiden ist.

Das übrige, was den Kindern durch bloße Schenkungen, Erbschaften, Vermächtnisse oder Glücksfälle zukommt, gehört zu dem nicht freien Vermögen und darüber steht dem Vater die Verwaltung und der Nießbrauch zu, so lange die väterliche Gewalt dauert.[3])

Rücksichtlich dessen, was die Eltern den Kindern schenken, Kleidung, Bücher u. s. w. kommt es auf die Intention der Eltern an, ob sie bloß den Gebrauch übertragen, was oft der Fall ist, oder auch das dominium. Im letzteren Falle würden die Kinder die Gerechtigkeit noch nicht verletzen, wenn sie das nicht mehr zu Gebrauchende selbstständig verkauften.

Schwieriger kann in foro interno die Frage werden, ob dem Sohne oder der Tochter auch ein dominium an dem Gewinne zustehe, wenn sie an dem Geschäfte der Eltern einen besonderen Antheil nehmen. Daß ihnen dies zukomme, wenn sie mit Erlaubniß der Eltern im elterlichen Hause ein selbstständiges Geschäft betreiben, kann wohl nicht zweifelhaft sein. Allein wenn der Sohn an dem Geschäfte des Vaters Theil genommen hat, so erhält er damit noch keine Ansprüche auf den Gewinn; es sei denn, daß er die Leitung übernommen und das Geschäft erweitert oder hauptsächlich betrieben hätte.[4])

2. Das Dominium der Ehefrauen ist nicht etwa des weiblichen Geschlechts, sondern ihrer Abhängigkeit vom Ehemanne wegen, als dem Haupte der Familie, ein eingeschränktes, und die Ausübung desselben durch positive Gesetze begrenzt. Das R. R. kannte die eheliche Gütergemeinschaft nicht. Mann und Frau behielten auch in der Ehe ihr Privateigenthum und die eheliche Gemeinschaft brachte für den Mann die Verpflichtung mit sich, für den Unterhalt der Frau und der Familie zu sorgen. Aber hierin konnte dem Manne von der

---

[1]) So auch das preuß. A. L. R. II, 2, 147 ff.

[2]) Ebend. §. 159.

[3]) Ebend. §. 168.

[4]) Das A. L. R. sagt II, 2, 121: Die Kinder sind schuldig, den Eltern und deren Wirthschaft und Gewerbe nach ihren Kräften hülfreiche Hand zu leisten. 122: Es darf aber den Kindern dadurch die zu ihrem Unterrichte und Ausbildung nöthige Zeit nicht entzogen werden. 123: Was die Kinder bei solchen Gelegenheiten erwerben, das erwerben sie den Eltern.

Frau Beistand geleistet werden durch die dos, womit sie von den Ihrigen ausgestattet und welche dem Ehemanne zur Verwaltung wie zu einem beschränkten Eigenthum übergeben wurde, nämlich unter der Verpflichtung, bei Auflösung der Ehe die dos an die Frau zurückzugeben. Ueber ihr übriges Vermögen (paraphernalia) behielt die Frau nicht bloß das Recht des Eigenthums, sondern auch der Verwaltung.

Dieses römische Dotalrecht ist ins österreichische wie auch ins französische Landesgesetz übergegangen, in letzteres aber nur als ein facultatives, wogegen als Regel die Gütergemeinschaft gilt.

Diese Gütergemeinschaft schreibt sich aus dem deutschen Gewohnheitsrechte her, ist aber auch in Preußen von dem A. L. R. nicht als Regel angenommen, wohl aber nach den Provinzial-Statuten in den meisten Provinzen Norddeutschlands.[1])

Trotzdem steht der Frau immerhin das Recht zu, von dem gemeinschaftlichen Vermögen das zu nehmen, was zum Lebensunterhalte der Familie nothwendig ist. Im allgemeinen muß zwar als Regel gelten, daß die Ehefrau in

---

[1]) Das A. L. R. stellt nämlich als allgemeine Regel ein getrenntes Güter- und Eigenthumsrecht für beide Eheleute auf, welches dem römischen Dotalrechte nachgebildet ist. Demgemäß wird rücksichtlich des Vermögens der Frau ein eingebrachtes und ein vorbehaltenes Gut unterschieden. Ueber das eingebrachte Gut hat der Mann die Verwaltung und Nutznießung, so jedoch, daß die Frau zur Sicherheit desselben Hypothek an den Immobilien des Mannes nehmen kann. Ueber das vorbehaltene Gut hat die Frau das Dominium wie selbstständige Verwaltung. (A. L. R. II, 1, 20.) In vielen Provinzen ist aber durch Provinzial-Statuten die eheliche Gütergemeinschaft eingeführt, wonach beide Ehetheile gemeinschaftlich das Dominium an ihren Gütern oder jeder Theil seine ideellen Antheile an dem ganzen Vermögen beider hat, welche erst dann einer Auseinandersetzung unterliegen, wenn die Ehe aufgelöset wird.

Das A. L. R. gibt auch Bestimmungen über Gütergemeinschaft, welche zur Ergänzung der Provinzial-Statuten dienen und da Geltung haben, wo es keine eigenthümliche provinzielle Gütergemeinschaft gibt. So gelten dieselben in der Provinz Posen, wogegen in der Provinz Preußen, Pommern, Schlesien, Westfalen eine besondere durch Provinzial-Statuten geregelte Gütergemeinschaft herrscht. In der Provinz Westfalen herrschte bis zum 1. Jan. 1861 die größte Mannigfaltigkeit in der ehelichen Gütergemeinschaft, indem fast in allen Territorien der früher reichsunmittelbaren Fürsten ein besonderes Gesetz existirte. In dem alten Fürstenthum Münster galt eine unbedingte Gütergemeinschaft, so daß es der Ehefrau zustand, selbst hinter dem Rücken des Ehemannes Haus und Hof zu verkaufen, ebenso wie dem Ehemanne. Seit dem Januar 1861 gilt für die Provinz Westfalen, nämlich für die seitdem geschlossenen Ehen, ein besonderes Gesetz, welches den Bestimmungen des A. L. R. bis auf einige Punkte entspricht, sowie in den Kreisen Essen, Duisburg und Wesel der Rheinprovinz. Jedoch ist in den Districten, wo das röm. Dotalrecht galt, nämlich im Arnsbergischen, die alte Ordnung gesetzlich geblieben. Wo also Gütergemeinschaft herrscht, kommt es auf die näheren Bestimmungen an, ob die Ehefrau allein das Dominium in Ausübung bringen kann, oder der Ehemann, oder ob beide zusammen einwilligen müssen.

Nach dem neuen Gesetze für Westfalen steht dem Ehemann allein die Verwaltung des gemeinschaftlichen Vermögens zu; nur muß bei einer Schenkung des ganzen oder beim Uebertrage die Ehefrau ihre Einwilligung geben.

den Ausgaben für die Familie nicht ohne Wissen und Willen des Mannes zu Werke gehe; aber Ausnahmen sind zulässig, denn sie ist die Gehülfin des Mannes und als Ehefrau Eins mit ihm, nicht dessen Dienerin. Zu kleineren Almosen wie zu nothwendigen Ausgaben für sich wie für die Familie ist sie wohl unter Umständen berechtigt. Sie darf auch einiges zur Unterstützung ihrer armen Eltern oder ihrer Kinder aus erster Ehe anwenden, weil sie dazu ex jure naturae verpflichtet ist.

3. Wie eine Einzelperson, so kann zuweilen eine juristische Person Träger des Eigenthums sein. In dieser Hinsicht verlangen jedoch die positiven Civilgesetze, daß ein solcher Charakter nur denjenigen Instituten zukommen solle, welche im Gesetze ausdrücklich als solche aufgeführt werden oder welche einen solchen Charakter vom Staatsoberhaupte erhalten haben. So sind die Pfarrkirche wie die Kirchengemeinde der drei anerkannten Religionsgesellschaften, die Armenfonds, die Schulanstalten, Pastorat, bischöflicher Stuhl, ein kirchliches Beneficium eine juristische Person. Geltend gemacht wird das dominium alsdann von dem jedesmaligen Inhaber oder von bestimmten, im Gesetze oft näher angegebenen Repräsentanten, sobald mehrere an dem dominium Theil nehmen. Sehr oft schränken die Gesetze die Geltendmachung des Dominiums bei juristischen Personen ein, wie denn der Beneficiat und Pfarrer in dieser Hinsicht durch die Zustimmung der vorgesetzten kirchlichen Behörde gebunden ist. Will jemand einem frommen Vereine oder einer Wohlthätigkeitsanstalt ein Legat zuwenden, so ist darauf zu achten, ob das betreffende Institut auch eine juristische Person ist, weil sonst die testamentarische Verfügung angefochten werden kann. Diesen Begriff der juristischen Person wollen die Staatsgesetze aber auf die katholische Kirche im ganzen als den einen mystischen Leib Christi nicht anwenden, obwohl sich die Kirche in diesem Sinne als eine societas perfecta betrachtet und sich auch das Recht beilegt, Eigenthum zu erwerben, weil sie ohne dieß ihre Zwecke in der Menschheit nicht verfolgen, für ihre Priester, die Armen und den Gottesdienst nicht sorgen könnte. Ja es sind sogar einige Canonisten so weit gegangen, jedem einzelnen kirchlichen Institut das Dominium beizulegen, weil jedes dem anderen gegenüber sein Recht vertreten müsse.[1]) Allein dieser letztere Umstand beweiset nicht, was zu beweisen war, sondern findet seine Erklärung vollkommen schon dann, wenn jedem Institute das Recht des Nießbrauchs zusteht. Ja selbst dieses Recht der Nutznießung ist noch kein unbeschränktes, sondern durch die kanonischen Gesetze beschränkt, und steht die Ausübung desselben unter der Aufsicht der Kirche.

Aber das volle Dominium kann jedenfalls dem einzelnen kirchlichen Institute nach kanonischen Grundsätzen nicht beigelegt werden. Das kirchliche Vermögen bildete in den ältesten Zeiten ein einheitliches Ganzes und war dem Bischofe der Diöcese zur Verwaltung unterstellt, der es zum Unterhalte der Armen und des Clerus, sowie für den Gottesdienst verwenden mußte. Der einzelne Geistliche

---

[1]) So Schulte, Kirchenrecht II, 485 ff.

hatte an dem ihm zufallenden Theil kein Dominium; er konnte über das Erübrigte nicht testiren; es fiel vielmehr ab intestato an das gemeinsame Kirchenvermögen zurück. Auch der Bischof war nicht Eigenthümer, sondern nur Verwalter. Das Kirchenvermögen wurde als Eigenthum Gottes betrachtet; als solches hatten es die Gläubigen geschenkt; als solches verwalteten es die Bischöfe.[1])

Als nun seit dem 4. Jahrhundert der Kirche immer mehr auch liegende Gründe geschenkt wurden, und neben der bischöflichen Kirche auch Pfarrkirchen entstanden, wurde zwar eine Theilung der Einkünfte nothwendig, aber das eigentliche Dominium an denselben wurde dadurch nicht verändert. Daher wiederholt das Concil von Trient (S. 25. cap. 1. de reform.) die angeführte Bestimmung der apostolischen Canones. Haben somit nicht einmal die Bischöfe ein eigentliches Dominium an den Kirchengütern, so noch weniger die einzelnen Institute. Gott ist der eigentliche Träger des Dominiums, und wenn dies auch im gewissen Sinne von allem Vermögen der Menschen gilt, so soll dies doch in der Kirche um so deutlicher ausgeprägt werden. Eben deshalb ist die Ungerechtigkeit mit Rücksicht auf die Kirchengüter ein Sacrilegium. Nun ist aber die sichtbare Kirche die Braut oder auch der Leib Christi, und daher auch theilnehmend an diesem Dominium, dessen Träger Gott ist. Wie sie die himmlischen Gnadenschätze im Namen Christi zu verwalten hat, so auch die ihm gewidmeten zeitlichen Güter; sie steht in dieser Hinsicht gleichsam in Gütergemeinschaft mit Christo, ihrem Bräutigam. Sie hat die Geltendmachung und Anwendung des Dominiums zu besorgen und zwar durch die Organe, denen von Christo die oberste Hirtengewalt übertragen worden ist. Der Papst ist als der Sachwalter Christi, dem die Schlüssel des Himmelreichs übergeben worden sind, als Stellvertreter Christi auch der Executor des Dominiums an den Kirchengütern. Mit dieser Machtvollkommenheit hat Papst Pius VII in der Bulle Ubi primum vom Jahre 1817 die in Frankreich während der Revolution vollzogenen Veräußerungen der Kirchengüter insoweit für gültig erklärt, daß er die Restitutionspflicht erlassen hat.

4. Nach dem Gesagten entscheidet sich nun auch die Frage nach dem dominium des einzelnen Priesters und Beneficiaten. An der Substanz des Beneficiums, der bona ecclesiastica hat er kein Eigenthumsrecht, sondern nur den Nießbrauch. Die Civilgesetze betrachten zwar das Beneficium selbst als eine juristische Person und als den Träger des Eigenthums, unterstellen aber den jedesmaligen Nutznießer mit Rücksicht auf die Substanz des Beneficiums der Leitung und Beaufsichtigung der kirchlichen Behörde. Ja einige Theologen wollen dem Beneficiaten nicht einmal das Recht des Nießbrauchs, sondern nur die Verwaltung zuerkennen, wie Novarrus, Antoninus, Alexander u. a. In diesem Falle würden die Beneficiaten nicht einmal das Eigenthumsrecht an den Früchten

---

[1]) Canones App. 39: Omnium negotiorum ecclesiasticorum curam habeat episcopus, et non liceat ei ex iis aliquid omnino contingere, aut parentibus propriis, quae Dei sunt, condonare; quod si pauperes sint, tanquam pauperibus subministret.

oder Einkünften des Beneficiums erlangen, obwohl die meisten Theologen dies dem Beneficiaten zuerkennen. [1]) Außerdem hat der Geistliche das Eigenthumsrecht an den bona patrimonialia, an den bona industrialia, welche er durch Unterricht, Bücher oder als Stolgebühren, Präsenzengelder verdient hat, sowie an den bona parcimonialia, welche er durch Einschränkung der standesmäßigen Lebensweise erübrigt hat. Ueber die letztgenannten Arten des Vermögens hat der Geistliche ein noch unbeschränkteres Dominium als über die Einkünfte der bona ecclesiastica, indem er das von letzteren Erübrigte den kanonischen Gesetzen gemäß ad pias causas verwenden muß, das erstere aber nach Gutdünken gebrauchen kann. Im speciellen ist von Rom aus erklärt worden, daß die den Pfarrern für das säcularisirte Vermögen vom Staate gewährte Pension den Einkünften eines Beneficiums gleichzuachten sei und ebenso verwandt werden müsse. Die den aufgehobenen Ordensleuten gewährte Pension ist dagegen an sich schon ein Almosen ad pias causas, weshalb auf diese die erwähnten kanonischen Gesetze nicht anzuwenden sind.

5. Die Ordensleute anlangend so sind nach kanonischen Gesetzen diejenigen, welche die vota solemnia abgelegt haben, bürgerlich todt in dem Sinne, daß sie selbst kein Eigenthum mehr erwerben können. Die Erbanfälle an solche Personen fallen dem Kloster oder der Genossenschaft unwiderruflich zu, wenn es besitzende Klöster sind. Indeß die Civilgesetze in Frankreich, Preußen, Italien erkennen die Klöster nicht mehr als juristische Personen an, höchstens nur das eine oder andere in Folge eines besonderen Edicts von Seiten des Staatsoberhauptes. Der Staat hat sich nämlich in den neuern Zeiten von einem freundschaftlichen Bündnisse mit der Kirche immer weiter entfernt, und will theilweise aus Abneigung gegen die klösterlichen Institute, theilweise in der Absicht, um die Vermehrung der kirchlichen Güter zu verhindern, den Klöstern den Charakter einer juristischen Person nicht beilegen. Allein nun gehen die Civilgesetze in einzelnen Ländern noch weiter. Das französische Gesetz freilich kümmert sich nicht um die feierlichen Gelübde, und läßt auch den Ordensmann als Träger des Dominiums gelten, obwohl derselbe durch die feierlichen Gelübde in der Kirche allem Eigenthum entsagt hat. Jedoch wenn man dem einzelnen das Recht zu dieser Entsagung einräumt oder einräumen muß, so sollte man ihm auch das Recht lassen, sein Eigenthum zu den Zwecken verwenden zu dürfen, wofür er eben will. Das wäre wenigstens billig.

---

[1]) Cf. Lugo de just. et jure disp. 4. sect. 1. Diese Entscheidung ist von praktischer Bedeutung. Denn hätte der Beneficiat an den Früchten des Beneficialvermögens kein dominium, so würden auch die Erben desselben keins gewinnen können und zur Restitution ad pias causas verpflichtet sein, wenn der Beneficiat durch Vernachlässigung der kirchlichen Gesetze über die Verwendung der kirchlichen Einkünfte gesündigt hätte. Hatte der Beneficiat nämlich ein dominium an den Früchten, so hat er wohl durch Ungehorsam gegen die Gesetze der Kirche gesündigt, aber noch nicht gegen die just. commutativa; das letztere müßte ihm aber zur Last gelegt werden, wenn er kein dominium hatte, sondern nur der Verwalter im Namen der Kirche war.

Die Staatsgesetze in Preußen thun dies aber nicht. Das A. L. R. erkennt demjenigen, welcher die klösterlichen Gelübde abgelegt hat, kein Eigenthumsrecht zu und betrachtet ihn als bürgerlich todt, ohne mal einen Unterschied zwischen feierlichen und einfachen Gelübden zu machen, von denen die letzteren sehr oft nicht als lebenslängliche abgelegt werden.[1]) Für solche, welche aus dem Orden wieder entlassen werden können, ist die Ausführung dieser Gesetze hart und unbillig, wenn ihnen ihr Erbtheil nicht reservirt wird, woraus sie sonst ihren Lebensunterhalt gewinnen würden. Jedoch läßt das A. L. R. einen Ausweg zu und bestimmt, daß, wenn die Klostergelübde als von Anfang an nichtige durch den Bischof aufgehoben werden, das Eigenthumsrecht wieder eintrete, und die inzwischen erfolgten Erbanfälle reclamirt werden könnten.[3])

Noch verdient bemerkt zu werden, daß die Verfassung vom Jahre 1851 den bürgerlichen Tod aufgehoben und somit die genannten Paragraphen des Landrechts eigentlich annullirt hat.

§. 6.

Der Communismus und Socialismus; Verwerflichkeit desselben.

Der Lehre der Offenbarung von der Rechtmäßigkeit und moralischen Nothwendigkeit des Privateigenthumsrechts steht der Communismus und Socialismus entgegen, welch ersterer Gütergemeinschaft für alle Menschen als die zweckmäßigste Einrichtung befürwortet und das Privateigenthum als ein Recht mehr oder minder verwirft, während letzterer zugleich dem Staate die Aufgabe zulegt, für diese gleichmäßige Vertheilung der Erdengüter zu sorgen. Praktisch ist zur Einführung des Communismus schon zu wiederholten Malen der Geschichte zufolge der Versuch gemacht worden. Bei wilden und barbarischen Völkern, namentlich bei solchen, die ohne Arbeit und Ackerbau leben, und sich von den Erzeugnissen der Natur ernähren, wie sie sich ihnen bieten, ist das Privateigenthum nicht

---

[1]) A. L. R. II, 11, 1199: „Nach abgelegtem Klostergelübde werden Mönche und Nonnen, in Ansehung aller weltlichen Geschäfte, als verstorbene angesehen. 1200: Sie sind unfähig, Eigenthum oder andere Rechte zu erwerben, zu besitzen oder darüber zu verfügen. 1201: Bei Erb- und anderen Anfällen treten diejenigen an ihre Stellen, denen ein solcher Anfall zukommen würde, wenn jene gar nicht mehr vorhanden wären. 1203: Eltern sind nicht schuldig, ihren Kindern, welche das Klostergelübde abgelegt haben, etwas zu hinterlassen; und diese so wenig als das Kloster können aus dem Nachlasse der Eltern einen Erb- oder Pflichttheil fordern.

[2]) Vgl. A. L. R. II, 11, 1174.

[3]) Ebend. §. 1206: „Wenn ein Klostergelübde als von Anfang an nichtig aufgehoben wird: so kann der Klostergeistliche dasjenige, was bei seinem Eintritte an das Kloster aus seinem Vermögen entrichtet worden, jedoch ohne Zinsen zurückfordern. 1207: Auch kann er die Herausgabe der während seines Klosterstandes an ihn gekommenen Anfälle von denjenigen, welche dieselben in Ermangelung seiner nach §. 1201 überkommen haben, verlangen.

recht ausgebildet. Dasselbe ist mit der Arbeit als Lohn und Reiz zu neuer Anstrengung aufs innigste verbunden, und wird um so nothwendiger, je mehr die Arbeit getheilt wird.

Ackerbau und Handwerk, wie dichte Bevölkerung in Städten macht das Privateigenthum zu einer um so dringenderen Nothwendigkeit. Allein, wenn sich allmählich große Mißstände einstellen, wenn es an der nöthigen Ausgleichung zwischen den einzelnen Ständen fehlt, und den Armen die Wege verschlossen werden, sich durch Arbeitsamkeit und Strebsamkeit Eigenthum zu erwerben, und wenn dann unruhige Zeiten hinzutreten, in denen der Umsturz der alten Verhältnisse von allen Dächern gepredigt wird: so erhebt sich das Volk zuweilen, um die Schranken zu durchbrechen, welche das Privateigenthumsrecht erheben muß. Kommt nun noch hinzu, daß die Leidenschaften der Menge von Volksverführern aufgestachelt werden, greift Sittenlosigkeit um sich, wird der Glaube an die höhere Leitung der menschlichen Verhältnisse durch Gott untergraben und die christliche Tugend der freiwilligen Armuth und Entsagung, wie der Nächstenliebe und Freigebigkeit andererseits immer seltener: so sind derartige Revolutionen gegen das Eigenthum um so leichter zu erklären. Schutz eines tüchtigen Mittelstandes, wodurch die Extreme in der menschlichen Gesellschaft einander näher gebracht werden, noch mehr aber Befestigung und Belebung der christlichen Nächstenliebe und Barmherzigkeit, zweckmäßige positive Gesetze über Erbrecht, gegen zu große Anhäufung des Vermögens in der Hand einzelner wie gegen übertriebene Theilbarkeit desselben, erweisen sich als die geeignetsten Mittel gegen den Communismus.

Aus den angegebenen socialen Zuständen, welche der Verbreitung communistischer Ideen Vorschub leisten und zum Ausbruch derselben gewöhnlich Veranlassung geben, erklärt es sich somit, wie der Communismus sich erheben konnte beim Untergange der griechischen Staaten, namentlich beim Sinken Athens, wo eine übertriebene demokratische Verfassung Platz gegriffen hatte, ebenso beim Untergang der römischen Republik, später im 15. Jahrhundert, als die socialistischen Lehren des Wycleff und Huß, daß ein Sünder sein Eigenthumsrecht eingebüßt habe, in Böhmen Verbreitung fanden, sodann zu Anfang des 16. Jahrhunderts in Deutschland und zuletzt in unseren Tagen.

Indeß es läßt sich leicht bis zur Evidenz nachweisen, daß selbst vom nationalökonomischen und socialen Standpunkte aus der Communismus als ganz unausführbar und unvernünftig erscheint.[1]) Denn

1. Denken wir uns die menschliche Gesellschaft in Begriff, das Privateigenthum aufzuheben, so müßten doch die Güter der Erde einer Verwaltung in der Hand eines einzelnen zum Behufe der gleichmäßigen Vertheilung unterliegen. Eine regierende Gewalt müßte in der Gesellschaft also in jedem Falle bestehen, und es würde für diese schon gleich die Frage entstehen, wie weit das Reich derselben gehen sollte, ob über eine Gemeinde, einen Bezirk, eine Provinz,

---

[1]) Vgl. Roscher, National-Oek. S. 147 ff.

ein Land, eine Nation, einen Welttheil oder die ganze Erde. Wer sollte eine solche Gewalt gründen? woher sollte sie ihre Berechtigung nehmen? Sobald sie nicht eine erdumfassende wäre, müßte sie schon für sich das Privateigenthum gegen Fremde geltend machen und vertheidigen können.

2. Eine gleichmäßige Vertheilung der Erdengüter ist gar nicht einmal möglich. Die Schätze der Erde, Metalle und Mineralien aller Art, sowie die Producte derselben sind über die Länder zerstreut und durcheinandergewürfelt; die Früchte derselben sind je nach Bodenbeschaffenheit, Klima und angewandter Arbeit ganz verschiedenartig. Wer will es nur übernehmen können, sie gleichmäßig unter die Erdenbewohner zu vertheilen? Aber auch von Seiten der Theilnehmer ist eine gleichmäßige Theilung unmöglich. Läßt sich die Familie als der Grundpfeiler und Urstock der menschlichen Gesellschaft nun einmal nicht aufheben, so müßte doch schon für die einzelnen Familien, wenn auch unter den Gliedern derselben Gütergemeinschaft angebracht ist, das Eigenthumsrecht bestehen bleiben, weil sie ohne dies nicht zusammengehalten werden könnten. Damit wäre aber von selbst das ganze Privateigenthumsrecht gesetzt, wenn man auch willkürlich zu Zeiten eine neue Theilung vornehmen und mit Gewalt das Recht durchbrechen wollte. Damit würde aber etwas Widersprechendes angenommen: auf einer Seite das Eigenthumsrecht und auf der andern Seite eine zu Zeiten zu wiederholende Aufhebung der Rechtsordnung. Wollte man aber auch die Ehe und Familie für aufgehoben erklären, so würden Zustände inaugurirt, für welche die menschliche Natur nun einmal nicht geschaffen ist.

3. Gesetzt die Theilung wäre vollzogen — würden die menschlichen Leidenschaften, Neigungen, Triebe dadurch erstickt und die Ungerechtigkeiten und Laster aufhören? Bei der Vertheilung der Güter würden die meisten sich beklagen; für die Arbeit würde kein Sporn und Antrieb, weil kein Genuß über die Früchte derselben vorhanden sei. Ohne Arbeit würden die Güter der Erde nicht ans Tageslicht gefördert, und die Früchte der Erde in einem ungeahnten Grade vermindert werden. Und wenn man

4. noch eine neue Utopie hinzufügen und die Regelung der Arbeit durch die Regierung einführen wollte: so würde man die strengsten Strafen gegen Müssiggang androhen müssen, und auch dadurch noch nichts erreichen. Die Arbeit könnte auf diese Weise überhaupt nicht erzwungen werden.

Vielmehr leuchtet aus allem ein, daß die Ideen des Communismus und Socialismus gar keinen Halt haben, und dem armen Volke nur vorgegaukelt werden, um den Sinn für Recht abzustumpfen, um die Sünde des Diebstahls und Unrechts für etwas Indifferentes zu erklären, oder die Revolution zu schüren, und dieselbe für andere Zwecke auszubeuten.

Die Heilmittel gegen das Umsichgreifen communistischer Ideen bietet nicht der Liberalismus unserer Tage; er hat dieselben durch die Predigt des Unglaubens vielmehr hervorgerufen. Wenn nämlich der Arme an die göttliche Fürsehung, wie an die Bestimmung für den Himmel und an den ewigen Lohn für alle geduldig ertragenen Beschwerden und Leiden nicht mehr glaubt und den

Werth der christlichen Tugend verwirft — wie sollte er dann noch sein Loos mit Zufriedenheit ertragen und nicht vielmehr Haß gegen die Reichen in sich aufnehmen?

Die wahren Heilmittel für die Schäden der menschlichen Gesellschaft kann nur die Kirche und die christliche Religion geben, indem sie den Balsam der Liebe in die Wunden träufelt, und die Charitas immer glänzender entfaltet, je drückender sich die Verhältnisse gestalten. Die natürlichen Verhältnisse des einzelnen Menschen wie der menschlichen Gesellschaft sind nun einmal im gefallenen Zustande der Art, daß sie durch natürliche Mittel allein nicht zu heilen sind, sondern nur durch die übernatürlichen, welche uns der Sohn Gottes in der christlichen Wahrheit und Gnade vom Himmel gebracht und seiner Kirche zur Verwaltung übergeben hat.

§. 7.

Ueber die verschiedenen Erwerbsarten des Eigenthumsrechts und die Erwerbung durch Arbeit im allgemeinen.

Das Eigenthumsrecht kann durch verschiedene äußere Handlungen oder Begebenheiten gewonnen werden, und darnach richten sich die verschiedenen Erwerbsarten. Die gesetzliche Kraft oder Gültigkeit kommt denselben dann zu, wenn sie den gesetzlichen Bestimmungen entsprechen, und diese verlangen da, wo die Erwerbsart eine mittelbare ist, d. h. wo der betreffende Gegenstand das Eigenthum eines anderen und kein herrenloses Gut war, in der Regel die Uebergabe (traditio) von Seiten des früheren Eigenthümers, die Besitzergreifung von Seiten des neuen, sowie als Vorbedingung einen rechtmäßigen Titel (titulus) oder Grund, welcher gewöhnlich aus einem obligatorischen Rechte, aus einem Vertrage oder einer Rechtsverletzung, hervorgeht. So ist das Eigenthumsrecht durch Kauf ein vollständig gewonnenes, wenn der Vertrag abgeschlossen, und die Uebergabe von Seiten des Verkäufers wie die Besitzergreifung von Seiten des Käufers erfolgt ist.

Für den Erwerb von Grundeigenthum und dinglichen Rechten oder für den Eigenthumserwerb und die dingliche Belastung der Grundstücke, Bergwerke und selbstständigen Gerechtigkeiten ist in Preußen seit dem 1. Oct. 1872 ein neues Gesetz in Kraft getreten.[1]) Bis dahin war nämlich in dem Bereiche des A. L. R. in Preußen zur Sicherung des Grundeigenthums und der dinglichen Rechte, und damit auch des Credits das öffentliche Hypothekenbuch bestimmt. Das dingliche Recht soll ein allen kenntliches sein, und eben diese Publicität erreichte man für die dinglichen Rechte durch die Eintragung derselben in das öffentliche Buch. Dieselbe geschah aber durch den Richter in der Weise, daß er die Rechtmäßigkeit des Titels, d. i. des obligatorischen Rechtes zu prüfen

[1]) Dasselbe gilt nämlich für diejenigen Landestheile Preußens, in denen das allgemeine Landrecht und die Hypothekenordnung vom 20. Dec. 1783 herrscht.

hatte, auf Grund dessen die Eintragung geschehen sollte. Im speciellen war die gerichtliche oder notarielle Abfassung des betreffenden Vertragsinstruments erforderlich.

In diesen Punkten ist nun eine Veränderung durch das öffentliche sogenannte Grundbuch eingetreten. Das obligatorische Recht ist zwar dadurch nicht beseitigt oder modificirt worden; aber die Eintragung in dasselbe ist der vollgültige Beweis für das bei einer freiwilligen Veräußerung gewonnene Eigenthumsrecht, so daß weder eine Uebergabe oder Besitzergreifung nöthig ist, noch auch der Titel oder das obligatorische Recht einer Prüfung durch den Richter bedarf.[1] Auflassung nennt man die Erklärung des früheren Eigenthümers vor dem Grundbuchamt, daß er die Eintragung des neuen Eigenthümers bewillige, und die des neuen Eigenthümers, daß er die Eintragung beantrage. Die auf Grund der Auflassung vollzogene Eintragung ist die einzige Bedingung, welche von Seiten des Gesetzes zur Rechtmäßigkeit des Eigenthums nach freiwilligen Veräußerungen verlangt wird. Ein Vertrag kann vorher abgeschlossen sein, braucht aber nicht der Auflassung und Eintragung voranzugehen. Titel, Uebergabe und Besitzergreifung werden bei der genannten Erwerbsart somit nicht verlangt, vielmehr wird alles durch die Eintragung ersetzt.[2] — Im allgemeinen ist die Erwerbungsart dinglicher Rechte eine **unmittelbare** oder **mittelbare**, jenachdem eine herrenlose Sache (res nullius) oder eine Sache aus den Händen eines anderen Eigenthümers gewonnen wird. Die unmittelbare Erwerbungsart ist unter den gegenwärtigen Verhältnissen der Gesellschaft seltener, weil es der herrenlosen Sachen weniger gibt; aber sie trifft doch in einzelnen Fällen zu.

A. Zu den Arten der **unmittelbaren** Erwerbung gehört

1. die **Zueignung** (occupatio) eines herrenlosen Gutes (res nullius). Dieser Weg, Eigenthum zu erwerben, war der ursprüngliche, und wurde im Anfange bei der ersten Ausbreitung des Menschengeschlechts über die Erde von den einzelnen Volksstämmen oder auch von einzelnen Menschen gewählt, als sie bis dahin unwirthbare Gegenden zu ihren Wohnsitzen einnahmen. Diese Erwerbsart kann aber auch jetzt noch vorkommen, und wenn sie eine rechtmäßige sein soll, müssen nach dem Naturrechte folgende Bedingungen erfüllt werden. Der betreffende Gegenstand muß **erstens** überhaupt ein Privateigenthum werden können, was von öffentlichen Wegen, Flüssen u. s. w. nicht gilt, und **zweitens**

[1] §. 1: „Im Fall einer freiwilligen Veräußerung wird das Eigenthum an einem Grundstück nur durch die auf Grund einer Auflassung erfolgte Eintragung des Eigenthumsüberganges im Grundbuch erworben."

[2] Andere Bestimmungen des neuen Gesetzes betreffen nicht die Erwerbsart, sondern die **Grundschuld**, wodurch die Bedeutung der Hypothek, welche daneben bestehen geblieben ist, geändert worden ist. Während diese nämlich zur Sicherung einer Forderung dient und derselben einen realen Charakter gibt: so erscheint bei der Grundschuld der eingetragene Grund und Boden als Schuldner und zwar in der Art, daß der Eigenthümer selbst Forderungen eintragen lassen und mit diesen Grundbriefen sich Credit verschaffen oder dieselben ohne Nennung des Erwerbers verkaufen kann (Blancoabtretung). Der Erwerber erlangt dadurch das Recht der dinglichen Klage.

wirklich in Besitz genommen werden. Außerdem müssen die positiven Gesetze die Zueignung nicht geradezu eingeschränkt haben. [1])

Häufig kommt die Zueignung auch jetzt noch bei der Jagd und beim Fischfang vor. Nach dem Naturrecht kann das Wild als ein herrenloses Gut in der Wildniß von jedem occupirt werden, der es erlegt, ergreift oder fängt. Gezähmte Thiere jedoch, die immer unter der Gewalt des Herrn gehalten werden, gehören dem Eigenthümer auch dann noch, wenn sie sich in Freiheit gesetzt haben, weil die zufällige Entfernung derselben gegen den Willen des Eigenthümers das Eigenthumsrecht nicht aufhebt.

Einige nur gewissermaßen gezähmte Thiere, wie Tauben, Bienen, welche großentheils im Freien leben, gehören ihrem Eigenthümer, so lange sie die Gewohnheit nach ihrer Wohnung zurückzukehren noch nicht abgelegt haben.

In civilisirten Ländern ist aber die Besitzergreifung des jagdbaren Wildes durch positive Gesetze eingeschränkt. Die Theologen streiten darüber, ob diese Staatsgesetze reine Pönalgesetze seien und deshalb gar nicht im Gewissen verpflichten, oder nur ex justitia legali wegen des den Staatsgesetzen schuldigen Gehorsams und im Interesse des allgemeinen Wohls, oder wenigstens zum Theile ex justitia commutativa, indem durch die Uebertretung derselben Eigenthumsrechte einzelner verletzt werden können. Eine nähere Betrachtung der verschiedenen Gesetze wird zeigen, daß bald die eine, bald die andere Entscheidung getroffen werden muß, daß namentlich die das Jagdrecht selbst betreffenden Gesetze in einzelnen Fällen ex justitia commutativa verpflichten.

Schließen wir vorläufig die auf die Ausübung der Jagd sich beziehenden Polizeigesetze über Jagdschein, Schonungszeit u. dgl., welche in vielen Fällen Pönalgesetze sind, aus, so wird das Jagdrecht selbst nach den positiven Gesetzen als ein mit dem Eigenthum an Grund und Boden verbundenes betrachtet, wenn auch die Ausübung desselben beschränkt ist. Früher war das Jagdrecht als eine Reallast oder als eine gewisse dingliche Servitut von dem Eigenthumsrechte an Grund und Boden trennbar und stand vielfach den adligen Gutsherrn oder auch einzelnen Stadtcommünen in einer größeren Gemarkung zu. Diese alte Einrichtung wurde in Preußen durch ein Gesetz vom 31. Oct. 1848 ohne Entschädigung aufgehoben und für die Zukunft untersagt, indem das Jagdrecht als ein Annexum des Eigenthumsrechts betrachtet wurde. Das Letztere erscheint dadurch gerechtfertigt, daß das in einem bestimmten Reviere lebende Wild sich oft von den Früchten des Grundes und Bodens, wo es sich aufhält, ernährt, und insoweit zu den Früchten des Bodens gehört. Dies trifft jedoch offenbar nicht immer zu, indem das jagdbare Wild, wie namentlich Geflügel, auch aus der Ferne kommen kann. Nach dem Naturrechte ist das Wild selbst noch nicht das Eigenthum des Inhabers von Grund und Boden, sondern dies nur in eingefriedigten Thiergärten. Aber die positiven Gesetze können im Interesse des all-

[1]) Das Preuß. A. L. R. I, 9, 15—106; II, 16, 1—480 nimmt herrenlose Grundstücke und Erbschaften aus und spricht sie dem Fiskus zu.

gemeinen Wohles die Ausübung des Jagdrechts dem betreffenden Eigenthümer von Grund und Boden zuschreiben und insoweit wenigstens mittelbar gewisse Vermögensrechte begründen, deren Beschädigung eine Verletzung der justitia commutativa werden kann, wenn jene Vermögensrechte allgemein anerkannt und deshalb ein Object für einen onerösen Verpachtungs-Contract werden.[1]) Das Object für die genannte Beschädigung und somit auch der Restitution gibt nach dem Naturrechte nicht das einzelne erlegte Wild, sondern der Werth des Jagdrechts, also der Pachtzins für die Ausübung dieses Rechts, an welchem der Jagdpächter zwar nicht durch ein einzelnes erlegtes Wild, wie durch einen einzelnen erlegten Hasen, aber wohl durch unrechtmäßige Ausübung der Jagd beschädigt werden kann.[2]) In concreten Fällen ist es aber schwer, hiernach die Restitutionssumme genau zu bestimmen. Wohl zu bestimmen wäre sie in dem Falle, wo ein Grundbesitzer an der Verpachtung der Jagdgerechtigkeit sich betheiligt und seinen Theil von dem Pachtzins erhält, aber trotzdem die Jagd auf seinem Grund und Boden ausübt, als wäre er Jagdberechtigter. In diesem Falle wäre eben sein Antheil am Jagdgelde zu restituiren, den er trotz Vertragsverletzung in Empfang genommen hat.

Im deutschen bezeichnen wir diese Sünde mit dem Namen Wilddieberei; denn es kommt durch dieselbe, wenn auch nicht stets ein förmlicher Diebstahl, doch eine Aneignung zum Eigenthum zu Stande, welche keine rechtmäßige genannt werden kann, es sei denn, daß ein eigentlich herrenloses Gut auf eine erlaubte Weise occupirt wird. Die ungerechte Aneignung zieht aber die Pflicht der Zurückgabe ad pias causas nach sich, so lange der unrechtmäßige Besitz nicht aufgegeben ist. Außerdem hat die Sünde andere nachtheilige Folgen und verbindet sich leicht mit inneren Sünden der Ungerechtigkeit, mit dem Willen, im Falle der Ertappung andere am Leben und an der Gesundheit zu beschädigen,

[1]) Das Jagdpolizeigesetz vom 7. März 1850 schränkt für Preußen die Ausübung des Jagdrechts auf eigenem Grund und Boden ein. §. 2: „Zur eignen Ausübung des Jagdrechts auf seinem Grund und Boden ist der Besitzer nur befugt: a) auf solchen Besitzungen, welche in einem oder mehreren aneinander grenzenden Gemeindebezirken einen land- oder forstwirthschaftlich benutzten Flächenraum von wenigstens 300 Morgen einnehmen und in ihrem Zusammenhang durch kein fremdes Grundstück unterbrochen sind; b) auf allen dauernd und vollständig eingefriedigten Grundstücken; c) auf Seen, auf zur Fischerei eingerichteten Teichen und auf solchen Inseln, welche ein Besitzthum bilden." Auch können sich nach §. 3 mehrere Besitzer vereinigen, um einen Complex von 300 Morgen zu Stande zu bringen, dürfen aber dann die Jagd nicht selbst ausüben, sobald es mehr als zwei Besitzer sind. In diesem Falle können sie das Jagdrecht verpachten oder einfach ausschließen.

[2]) Das Preuß. A. L. R. I, 9, 114 sagt: „Das Wild, welches sich in Gärten, Höfe oder andere an die Wohngebäude stoßende geschlossene Plätze eingedrungen hat, kann ein jeder fangen oder tödten." §. 115: „Er darf sich aber dazu keines Schießgewehres bedienen und muß das gefangne oder erlegte Wild den Jagdberechtigten abliefern." Diese positiven Gesetze können auch vor dem Gewissen von den Jagdberechtigten befolgt werden. Es ist daher für sie erlaubt, sich des von anderen auf ihrem Gebiete getödteten Wildes zu bemächtigen.

mit List, Lüge und Verstellung. Sie leitet zum Müssiggange an, stumpft den Sinn für Gerechtigkeit und Gewissenhaftigkeit ab, wirkt im allgemeinen demoralisirend.

Die übrigen Gesetze, welche sich auf die Ausübung der Jagd beziehen, sind entweder reine Pönalgesetze, oder wie die über Schonungszeit u. dgl. als verpflichtend ex justitia legali anzusehen. Dasselbe gilt von den Strafen für die Uebertretung der Jagdgesetze; sie verpflichten ex just. legali erst nach gefälltem Urtheilsspruch des Richters.

Mit dem Fischfang verhält es sich in ähnlicher Weise wie mit der Jagd. Die Fische in geschlossenen Teichen gehören den Eigenthümern der letzteren. In Flüssen ist nach den positiven Gesetzen die Fischerei ein Regale, wenn nicht specielle Gerechtsame vorhanden sind. In kleineren Bächen gehört das Recht zu fischen auch zu den anliegenden Grundstücken, selbst dann, wenn außerdem noch einem anderen die Fischgerechtigkeit zustände. [1])

2. Das Finden kann unter Umständen ein Eigenthumsrecht begründen. Durch das Verlieren wird zwar das Eigenthumsrecht noch nicht aufgehoben; der Eigenthümer kann dasselbe nur nicht ausüben, aber die Befugniß dazu hat er, so lange der Gegenstand in natura fortexistirt, und das Recht nicht etwa durch die Verjährung erloschen ist. Der Finder hat daher die Pflicht, nach dem Eigenthümer zu forschen, und erst wenn trotz dieser Nachforschungen der Eigenthümer nicht ausfindig gemacht werden kann, darf er das Gefundene als Eigenthum behalten, obwohl einige Theologen entscheiden wollen, daß nach einer opinio probabilis der Finder in diesem Falle das Gefundene zu guten Zwecken (ad pias causas) verwenden müsse, weil er nur hierzu und nicht zu der persönlichen Aneignung die Einwilligung des Eigenthümers voraussetzen könne. Allein auf die Einwilligung des Eigenthümers kommt es nicht an. Kann der Finder den Eigenthümer des Gefundenen nicht erforschen, so hat er ein herrenloses Gut vor sich. Indessen hätte der Finder die nöthigen Nachforschungen nach dem Eigenthümer des Gefundenen unterlassen und dasselbe für sich verbraucht: so würde er dem Eigenthümer gegenüber restitutionspflichtig, sobald dieser ausfindig gemacht würde. [2])

---

[1]) Noch zu erwähnen sind einzelne positive Bestimmungen über herrenlose Gegenstände. A. L. R. II, 15, 86: „Gestrandete Sachen, zu welchen kein Eigenthümer sich meldet, gehören dem Staate." Th. I, 9, 196 bestimmt als erlaubt, die Werthgegenstände der in der Schlacht gefallenen Feinde als Beute zu nehmen, nicht aber die der gefallenen Kameraden.

[2]) Für den Finder ist es nicht unerlaubt, die positiven Civilgesetze zur Richtschnur zu nehmen, wenn dieselben auf das bonum commune gerichtet sind. So bestimmt das A. L. R. I, 9, 20—42, daß der Fund der Polizei und zwar binnen 3 Tagen (§. 70) angezeigt werde. Meldet sich der Eigenthümer nicht bald, so geht das Gefundene ans Gericht über, welches durch öffentliche Ausschreibung den Eigenthümer zu ermitteln sucht, und wo dies erfolglos ist, einen Fund von und unter 100 Thlr. dem Finder zuerkennt, bei Sachen von höherm Werth dem Finder 100 Thlr. voraus, und von dem übrigen die eine Hälfte ihm, die andere den Ortsarmen zuerkennt. Meldet sich der Eigenthümer, so muß er die Kosten des Aufgebots tragen und einen Finderlohn zahlen, der Th. I, 9, 62 bestimmt wird: „Außerdem muß er dem Finder den 10. Theil des Werths der Sache,

Ueber Schätze, welche im Boden gefunden werden, und deren Eigenthümer nicht auszumitteln ist, bestimmen die positiven Gesetze, daß sie zur Hälfte dem Eigenthümer des Bodens zufallen sollen. Das letztere Recht nimmt der Fiskus für sich in Anspruch, wenn der Boden ein öffentlicher Weg ist. [1])

3. Unter gewissen Bedingungen kann die Verjährung ein Eigenthumsrecht begründen. Es gibt nämlich eine erwerbende und eine erlöschende Verjährung (praescriptio). Die erstere war die ursprüngliche im römischen Rechte; sie machte aus der Usucapion, der mit Verjährung verbundenen Besitzergreifung, erbeuteter oder herrenloser Gegenstände ein Eigenthumsrecht schon nach ein- oder zweijährigem Besitz. Dieselbe stand nur den römischen Bürgern zu. Später kam die praescriptio longi temporis, nämlich von 10—20 Jahren auf, und unter den christlichen Kaisern wurde die praescriptio longissimi temporis von 30—40 Jahren eingeführt, aber als eine erlöschende, indem dadurch das Klagerecht auf eine Forderung verloren ging. Dies ist somit eine Verjährung durch Nichtgebrauch eines Rechtes, während die erstere eine durch Besitz ist und zu den unmittelbaren Erwerbsarten gehört. Durch die erlöschende gehen also Obligationsrechte verloren. Indessen mit den Gesetzen über die eine Verjährung wurden auch die über die andere geändert und für die erwerbende ebenfalls der 20—30jährige Besitz verlangt.

Das kanonische Recht fügte noch eine wichtige Bedingung hinzu, die bona fides des Besitzers, indem aus einem Unrecht niemals ein Recht entstehen kann.

Diese positiven Gesetze gelten aber auch für das forum conscientiae; denn sie sind auf das bonum commune berechnet. Sie bezwecken nämlich einerseits, daß jeder die nöthige Sorge um Erhaltung seines Eigenthums anwende, strafen also gleichsam denjenigen, welcher es in 30 Jahren nicht ausgeübt hat, und gestatten dem Besitzer die Voraussetzung zu machen, daß jenes Eigenthum ihm abgetreten sei. Andererseits bezwecken sie, endlose Streitigkeiten und Prozesse abzuschneiden, indem die Beweisführung auf eine bestimmte Zeit beschränkt wird, da sie namentlich als eine durch Zeugen über ein Menschenalter hinaus nicht mit Sicherheit geführt werden kann. [2])

Die Bedingungen zu einer rechtsgültigen erwerbenden Verjährung sind folgende:

a. Das Object muß ein veräußerliches sein, was von Kirchen, öffentlichen Wegen, Brücken u. dgl. nicht gilt.

b. An dem Objecte muß der Besitz, d. h. die Gewalt mit der Absicht, das Object als Eigenthum zu behandeln, geltend gemacht worden sein. Der Besitz des Depositars genügt nicht. Er muß ferner ungestört und öffentlich

---

welcher nach Abzug der Kosten übrig bleibt, auf sein Verlangen als eine Belohnung entrichten." Für einen armen Finder ist es daher erlaubt, diesen Lohn zu verlangen.

[1]) Vgl. A. L. R. I, 9, 99 ff.

[2]) Nach dem A. L. R. sind einzelne Rechte, wie Intestaterbrecht, Ehe, väterliche Gewalt, Hypothek von der Verjährung von vornherein ausgenommen.

(possessio placida et publica) ausgeübt, sowie ein unzweifelhafter und ununterbrochener sein.[1])

c. Oft ist ein Titulus für den Besitz nothwendig, sei es Kauf, Schenkung, Erbschaft u. s. w. Der titulus ist entweder ein verus und begründet dann schon ohne Verjährung das Eigenthumsrecht, oder ein coloratus, der nur dem Scheine nach ein wahrer ist, wie ein ungültiger Kauf. Ein solcher ist bei der kurzen erwerbenden Verjährung von 3 oder 10 oder 20 Jahren erforderlich. Für die von 30 Jahren ist kein Titel nothwendig; er wird vielmehr präsumirt.[2])

Hat jemand bona fide gestohlene Sachen vom Diebe aus der ersten Hand gekauft, so ist zwar auch ein titulus coloratus vorhanden; aber die positiven Gesetze verlangen für die Verjährung in diesem Fall eine Zeit von 40 Jahren.[3]) Nur der Code Napoleon läßt die Verjährung auch in diesem Falle schon nach 3 Jahren eintreten.[4])

d. Zur erwerbenden wie erlöschenden Verjährung ist ein bestimmter Zeitraum erforderlich, bei Immobilien einer von 10 Jahren, wenn ein titulus coloratus vorhanden ist, von 30 Jahren ohne diesen. Servituten verjähren ebenfalls in 30 Jahren, d. h. sowohl um sie aufzuheben als um sie zu begründen. Der Besitz darf in diesem Zeitraum nicht unterbrochen worden sein; und er ist als unterbrochen zu betrachten, wenn eine Klage dagegen anhängig gemacht, oder wenn in der Zeit eine Klage nicht angenommen wurde, oder wenn der Betreffende die Klage zu erheben verhindert war.

Bei Mobilien tritt die Verjährung cum titulo nach Verlauf von 3 Jahren, ohne Titel nach 30 Jahren ein, wie das A. R. bestimmt.

e. Zur Gültigkeit der Verjährung ist die bona fides, die begründete Meinung des Besitzers von der Rechtmäßigkeit seines Besitzes nothwendig.[5]) Nur für das Erlöschen der passiven Servituten ist dieselbe nicht erforderlich, indem vorausgesetzt werden kann, daß der Berechtigte auf sein Recht verzichtet habe, wenn er es während 30 Jahren gar nicht ausgeübt hat. Dasselbe gilt von dem Gefundenen, wenn der Eigenthümer während 30 Jahre nicht ausfindig gemacht werden konnte.

Was die erlöschende Verjährung der obligatorischen Rechte oder eigentlich die der Klagbarkeit derselben angeht, so haben die neuern Civilgesetze, um zu einer pünktlichen Eintreibung der Forderungsrechte anzuhalten und die Menge der

---

[1]) Speciell bestimmt das A. L. R. I, 9, 596: „Soll ein Recht, welches gewöhnlich ausgeübt werden kann, durch die ordentliche Verjährung erworben werden, so muß dessen Ausübung nach der Besitzergreifung jährlich wenigstens einmal erfolgt sein."

[2]) A. L. R. I, 9, 625.

[3]) Auch das A. L. R. I, 9, 648.

[4]) §. 2279. In den betreffenden Ländern ist es nicht unerlaubt, auch von dieser Verjährung Gebrauch zu machen.

[5]) Auch nach dem A. L. R. II, 9, 591.

Prozesse zu verringern, einen sehr kurzen Zeitraum für dieselbe bestimmt, von einem oder zwei oder vier Jahren.[1])

Diese Verjährung wird in foro externo nicht dadurch unterbrochen, daß die Rechnung über die Forderung von neuem eingereicht worden ist. Es muß, um die Verjährung zu verhindern, entweder Klage bei Gericht erhoben werden, oder der Schuldner muß inzwischen die Forderung schriftlich von neuem anerkennen.[2]) Daß eine derartige Verjährung in foro conscientiae nicht hinreicht, um den Schuldner von der Gewissenspflicht der Zahlung zu entbinden, leuchtet von selbst ein, da es an der bona fides fehlt. Diese könnte nur da angenommen werden, wo die Forderung während 30 Jahre niemals wieder erneuert worden ist. In diesem Falle wäre ebenso wie bei den passiven Servituten die Voraussetzung gerechtfertigt, daß der Gläubiger seine Forderung erlassen habe. Offenbar kann dies bei einer Forderung, welche mala fide contrahirt worden ist, niemals vorausgesetzt werden. Daher findet hier keine Verjährung statt.

Anlangend die Vererbung des Verjährungsrechtes, so muß zwischen eigentlichen Erben (haeredes) und solchen unterschieden werden, die als Legatare oder aus einem anderen Titel an der Erbschaft Theil nehmen. Die eigentlichen Erben vertreten vollständig die Person des Erblassers in allen activen und passiven Vermögensrechten, welche an der Erbschaft haften. Der Tod des Erblassers ändert in diesem Falle an der Verjährungsfrist nichts. Erfahren sie also von der mala fides des Erblassers vor der Verjährungsfrist von 30 Jahren, so tritt die Verjährung für sie nicht ein; wohl aber ist sie eine gültige geworden, wenn sie erst nach Verlauf jener 30 Jahre davon Erfahrung machen.[3]) Diejenigen aber, welche aus einem anderen Titel, etwa als Legatare, in die Erbschaft eintreten, haben einen titulus coloratus für sich, und können deshalb die Verjährung von 10 oder 20 Jahren für sich in Anspruch nehmen.

---

[1]) Nach einem Gesetz vom 31. März 1838 für Preußen erlöschen nach 4 Jahren durch Nichtgebrauch die Forderungen der Kirchen, der Geistlichen und anderer Kirchendiener wegen Stolgebühren, die der Rechtsanwalte, Notarien, Aerzte, Feldmesser, Zeugen, und Sachverständigen, der Dienstboten hinsichtlich ihres Lohnes, der Lehrherrn hinsichtlich des Lehrgeldes; ferner die Zinsesforderungen, Pächte, Besoldungen, Pensionen, Renten, die Forderungen über Gerichtskosten, über ausgeschriebene directe oder indirecte Steuern.

Mit zwei Jahren verjähren die Forderungen der Fabrikunternehmer, Kaufleute, Künstler, Handwerker, Apotheker, der Lehrer mit Ausnahme der gestundeten an öffentlichen Anstalten, der Fuhrleute und Schiffer wegen Lohnes und Auslagen, der Gast- und Speisewirthe für Wohnung und Beköstigung.

Mit einem Jahre erlöschen die Forderungen auf Nachzahlung der gar nicht erhobenen indirecten Steuern oder auf Rückzahlung der zu viel erhobenen indirecten Steuern.

[2]) Das A. L. R. I, 9, 568. 569 fordert bei dieser Verjährung die bona fides nur insoweit, als dem Gläubiger der Weg offen gelassen ist, die mala fides des Schuldners zu beweisen.

[3]) Andere Theologen bestreiten dies, wie Ballerini in den Noten zu Gury (p. 582), indem er behauptet, daß eine dem Erblasser geliehene Sache, welche der Erbe bona fide als Eigenthum an sich gezogen, beim Erben niemals, auch nicht nach 100 Jahren verjähren könne, weil hier beim Erblasser die mala fides vorhanden sei, die jede Verjäh-

4. Noch eine andere unmittelbare Erwerbsart von Eigenthumsrecht ist der Zuwachs (accessio), wenn sich etwas mit unserem Eigenthum von selbst oder durch die Bemühung anderer verbindet. Die positiven Gesetze geben in dieser Hinsicht viele Bestimmungen über Anspülung an Bächen und Flüssen (alluvio), über das Eigenthumsrecht an den aus fremdem Material verfertigten Gegenständen (specificatio),[1]) über die Vermischung solcher Gegenstände, welche verschiedenen Herren angehören (confusio), über das Eigenthum an den auf fremdem Grund und Boden erbauten Gebäuden (inaedificatio), sowie an den von fremden oder anderen gehörigen Thieren geworfenen Jungen u. s. w. Die Bestimmungen sind mehr juristischer als moralischer Natur.

B. Die gewöhnliche Art und Weise, Eigenthum zu gewinnen, ist die mittelbare, indem die Güter, worüber wir Eigenthumsrecht erlangen, vorher schon dem dominium anderer unterlagen. Sie gehen von der einen Hand zur anderen über, und zwar im allgemeinen entweder auf eine unentgeltliche Weise, durch das Erbrecht, durch Testament, Schenkung, oder auf einem onerösen Wege, wenn der Erwerber für seine Leistungen oder seine Arbeit durch hinzugefügte Verträge Ansprüche auf Gegenleistungen sich ausbedingt, und so durch Ausführung der Verträge Eigenthumsrechte erlangt. In dem einen Falle — ich meine vornehmlich die Erbschaft — kommt gewöhnlich der Gattungscharakter des Menschen zum Ausdruck, indem er zum Eigenthum schon durch seine Geburt und Abstammung berufen wird, und so an den Verdiensten seiner Vorfahren wie an den Früchten von deren Arbeiten Theil nimmt. In dem anderen Falle ist es gewöhnlich die persönliche geistige oder körperliche Arbeit, welche durch die Verträge sich Ansprüche auf Eigenthumsrechte verschafft. — Der mittelbaren Erwerbung des Eigenthumsrechts geht somit gewöhnlich ein obligatorisches oder Forderungsrecht voran, das in der Regel in den Verträgen seinen Grund hat.

C. Sehen wir ab von den Rechtsformen, wodurch der einzelne Eigenthumsrechte auf unmittelbare oder mittelbare Weise gültig erlangt, so erscheint die Arbeit des Menschen als der tiefere Titel, wodurch dieselben begründe werden. Denn Objecte derselben sind zunächst die Güter der Erde, welche Gott für die Menschen erschaffen hat und durch die Kräfte der Natur tagtäglich erzeugt und vermehrt. Aber aus sich allein trägt die Erde meist Disteln und Dornen; nur im Schweiße des Angesichts ertrotzt der Mensch geeignete

---

rung, also auch die beim Erben, ausschließe. — Indeß dagegen ist zu bemerken, daß wenn eine Erwerbung des betreffenden Gegenstandes durch einen Vertrag, sobald sie bona fide geschehen, den Anfang der Verjährungsfrist begründet — warum nicht auch die Erwerbung durch Erbschaft?

[1]) Während das R. R. dem Verfertiger das Eigenthumsrecht zuerkannte, wenn er den höchsten Preis für das Material bezahlt, so nimmt dies das A. L. R. nur beim redlichen Verfertiger an, der von dem fremden Material nicht wußte. Dem unredlichen Verfertiger gegenüber hat der Eigenthümer des Materials die Wahl, das Ganze an sich zu nehmen nach Zahlung des niedrigsten Arbeitslohnes, oder von dem Verfertiger den höchsten Preis für das Material zu fordern.

Früchte und reichlichere Gaben von ihr; nur unter der befruchtenden Arbeit des Menschen ist die Erde im Stande, die immer größer werdende Anzahl der Menschen zu ernähren; viele Schätze derselben blieben ohne die menschliche Arbeit ganz unfruchtbar. Einzelne Objecte des Eigenthums werden fast vollständig durch sie erzeugt, namentlich die Geistesproducte, die Schriften und Kunstwerke. Die Arbeit ist eigentlich als eine vernünftige nichts anderes als Ausdehnung der Herrschaft des Menschen über die Güter der Erde, als Erweiterung des Eigenthumsrechts. Nur insoweit als der Mensch durch die Arbeit von dem Seinigen an die Güter dieser Erde hingibt, erlangt er nach göttlicher Anordnung weitere Rechtsansprüche an dieselben. Die körperliche Arbeit vermehrt, veredelt und erhöhet die Güter dieser Erde, wie die des Landmannes, oder schafft sie für den menschlichen Gebrauch herbei, wie die des Bergmannes, Schiffers und Eisenbahnbeamten, oder macht sie für die Benutzung geeignet, wie die des Handwerkers oder Fabrikarbeiters, oder verschönert und veredelt sie, wie die des Künstlers. Dagegen dient die geistige Arbeit dazu, die geistigen Güter der Gesellschaft zu erhöhen und zu vermehren, die Wahrheitserkenntniß zu erweitern, die Cultur und Sittlichkeit zu fördern, die himmlischen Gnadenschätze zu vermitteln; oder sie dient dazu, die körperliche Arbeit durch die Kräfte der Natur zu ersetzen. Die Früchte gehören nach dem Naturrechte dem Arbeitenden, wenn er sie hervorgerufen oder auch seinem Eigenthum entlockt oder damit verbunden und so den Werth und die Güte desselben erhöht hat; wie denn die Früchte des Ackers dem Landmann und die Kunstwerke dem Künstler als Eigenthum gehören. Oder er theilt den Genuß der Früchte mit denen, die zur Hervorbringung derselben mitgewirkt haben. — Durch die Arbeit wird ebenso häufig und noch häufiger auf mittelbare Weise Eigenthum gewonnen, indem durch einen Vertrag für dieselbe Gegenleistungen oder andere Güter ausbedungen werden. Selbst das ererbte Eigenthumsrecht ist wenigstens von den Vorfahren in der Regel auf mühsamem Wege errungen oder erhalten worden.

Durch diesen Lohn wird der Arbeit gerade ein mächtiger Reiz und Sporn gegeben. Nach den Worten des Apostels soll der, welcher nicht arbeiten will, auch nicht essen.[1]) So ist auch nur der überhaupt des Genusses der Erdengüter werth, welcher nach Kräften an der Arbeit des Menschengeschlechts sich auf die eine oder andere Weise betheiligt.

Freilich hat der Christ viel höhere und kräftigere Motive zur Arbeit und Arbeitsamkeit als die Rücksicht auf den irdischen Lohn. Er weiß, daß die Arbeit, in übernatürlich guter Meinung verrichtet, ihm einen ewigen Lohn bringt im Himmel und eine unverwelkliche Krone; daß die Arbeit geheiligt worden ist durch den menschgewordenen Sohn Gottes; daß sie stärkt und kräftigt für den Kampf um die Tugend und das Gute. Aber jenes irdischen Lohnes und Antriebes kann doch der natürliche Mensch nicht entbehren. Daher bleibt es eine wichtige Aufgabe der weltlichen Gesetzgebung, durch entsprechende Maßregeln der

[1]) 2 Thess. 3, 10.

Arbeit ihren Lohn zu sichern, auf daß so die Arbeitsamkeit befördert, die Güter der Nation vermehrt und die Uebel und Gefahren des Socialismus fern gehalten werden.

Das Eigenthum, welches nicht auf eine oder andere von den oben bezeichneten Weisen erworben ist, kann somit nicht als ein rechtmäßiges angesehen werden.

§. 8.

Die dinglichen Rechte an fremden Sachen.

Neben dem Eigenthumsrecht, welches die Befugniß zur vollständigen Beherrschung der Sache verleihet, gibt es noch andere dingliche Rechte, welche nur eine beschränkte Dispositionsgewalt über eine fremde Sache in sich fassen und das Eigenthumsrecht des anderen an seinem allseitigen Vollzug hindern, so lange sie auf der Sache lasten. Werden aber diese dinglichen Rechte auf fremde Sachen beseitigt, so tritt das Eigenthum des anderen an denselben wieder in seinem ganzen Umfange auf: es consolidirt sich. Dinglich sind die genannten Rechte, weil sie an der Sache haften und gegen jeden Besitzer derselben geltend gemacht werden können. Deshalb müssen sie auch erkennbar für jeden und in der Regel mit dem Besitze verbunden oder doch in die öffentlichen Hypothekenbücher oder in das Grundbuch eingetragen sein; denn die dinglichen Rechte sind absolute und verlangen von allen Menschen, daß man ihren Gebrauch nicht hindere. Diese dinglichen Rechte an einer fremden Sache berechtigen dann im nähern entweder zum Gebrauch oder zur Nutzung derselben, oder geben mit Ausschluß der Nutzung bloß ein Recht auf die Substanz derselben.

A. Zur ersten Klasse gehören die Servituten, zu denen auch die Nutznießung und die Reallast zu rechnen sind.

1. Servitut ist das dingliche Recht auf den Gebrauch oder die Nutzung einer fremden Sache zur Befriedigung eines Vortheils, sei es für eine Person oder für ein Grundstück.[1]) Die Servitut ist eine passive auf Seiten des Verpflichteten und eine active auf Seiten des Berechtigten. Sie hat für den Berechtigten zum Inhalt, etwas besitzen oder thun oder verbieten zu dürfen (servitutes habendi, faciendi, prohibendi). Der Nutznießer hat z. B. das Recht, die Früchte der fremden Sache sich anzueignen; der Borger, das Geliehene zu gebrauchen; ein Haus hat die Gerechtigkeit, das Verbauen des Lichts verbieten zu können. Sieht man auf den Verpflichteten, so hat er entweder eine Handlung des Berechtigten zu dulden, oder eine bestimmte Handlung zu unterlassen; d. h. es gibt affirmative und negative Servituten.[2]) Die Servituten sind fortwährende oder unterbrochene, je nachdem ihre Ausübung ein fortwährendes Haben

---

[1]) Förster, preuß. Privatr. II. 279.

[2]) Jemand hatte zu dulden, daß sein Gutsherr die Jagd auf seinem Acker ausübte (affirmative Servitut); ein Müller hat im Sommer die Stauung des Wassers zu unterlassen, damit die vor der Mühle liegenden Wiesen nicht überschwemmt werden (negative Servitut).

oder Verhindern oder ein zeitweiliges Thun ist. Noch wichtiger ist der Unterschied, wenn wir auf den Träger der Berechtigung sehen. Derselbe ist entweder eine Person, sei es eine Einzelperson oder juristische, oder es ist ein Grundstück, dessen Besitzer eine bestimmte Berechtigung geltend machen kann, wie Wegegerechtigkeit. Ersteres sind die Personalservituten, letzteres die Realservituten oder Grundgerechtigkeiten. Zu letzteren gehören auch Gebäudegerechtigkeiten, das Traufrecht, das Recht der freien Aussicht.

a. Zu den Personalservituten oder Personaldienstbarkeiten rechnete das R. R. besonders den Nießbrauch und den einfachen Gebrauch (ususfructus, usus). Allein der letztere ist in den neuern Civilgesetzen fast ganz verschwunden, kommt höchstens nur bei dem Vertrage des Leihens und der Miethe vor; wogegen der Nießbrauch viel häufiger zur Anwendung kommt. Nutznießung und Nießbrauch ist die Befugniß, eine fremde Sache nach der Art eines guten Hausvaters zu nutzen oder zu gebrauchen.[1]) Derselbe kann sich beziehen auf Grundstücke, Gerechtigkeiten, Capitalien; er eignet dem Vater an dem Vermögen der minorennen Kinder, dem Pfarrer an dem Vermögen der Pastorat. Während des Nießbrauchs darf der Eigenthümer nichts mit der Sache vornehmen, wodurch die Rechte des Nutznießers beeinträchtigt werden.

Beim Kapitalnießbrauch steht dem Eigenthümer die Kündigung zu, sowie die anderweitige Belegung nach Rücksprache mit dem Nutznießer. Der Nießbraucher hat die Pflicht, die Sache der Substanz nach in dem Zustande zu erhalten, worin er sie bekommen und die darauf ruhenden Lasten und Verbindlichkeiten zu tragen. Er muß dieselbe nach beendigtem Nießbrauch in einem guten Zustande wieder abliefern. Deshalb kann er Verbesserungen fortnehmen, wenn die Sache dadurch wieder in den ursprünglichen Zustand versetzt wird.[2]) Bei Verschlechterungen muß der Nießbraucher ein mäßiges Versehen vertreten.

Begründet wird der Nießbrauch durch Verträge, durch Testament, durch die Gesetze oder durch Verjährung; aufgehoben wird er durch den Tod, Entsagung des Nutznießers, nach Ablauf der bestimmten Zeit, durch Untergang der Sache, durch 30jährigen Nichtgebrauch, durch Consolidation, wenn der Nießbrauch ins Eigenthum zurückfällt.

b. Die andere Art der Servituten bilden die Grundgerechtigkeiten. Sie werden begründet durch rechtsgültige Willenserklärungen, oder durch Verjährung; aufgehoben durch stillschweigende Einwilligung des Berechtigten, oder durch Nichtgebrauch in der Verjährungszeit, oder durch Consolidation, oder durch Ablösung gegen Entschädigung.

Dieselben können einen mannigfaltigen Inhalt haben wie das Recht, auf die Mauer eines anderen zu bauen, das Recht der Dachtraufe, das Recht, ein

---

[1]) Im R. R. l. I. D. VII, I lautet die Definition: Usus fructus est jus alienis rebus utendi et fruendi salva rerum substantia.

[2]) Praktisch kann diese Frage beim Abgange eines Nutznießers werden. An den von ihm auf fremdem Grund und Boden gepflanzten Obstbäumen und Blumenstöcken kann er das jus tollendi ausüben, ohne das strenge Recht zu verletzen.

Fenster anzulegen, die Wegegerechtigkeit, Wassergerechtigkeit, Weideberechtigung, Koppelhut, Mastberechtigung, Holzgerechtigkeit, das Recht, auf fremdem Boden Steine, Lehm, Sand zu holen, Plaggen zu hauen. Eine frühere Zeit war noch reicher an Servituten; in der neuesten Zeit sind die meisten abgelöset worden.

2. Das deutsche Gewohnheitsrecht hat zu den Servituten noch ein anderes, dem R. R. unbekanntes dingliches Recht hinzugefügt, die Reallast. Sie ist eine gewisse Zusammensetzung aus einem dinglichen Recht und einer Obligation, indem eine an einer Sache haftende Last die Verpflichtung zu einer Leistung für die jedesmaligen Besitzer mit sich bringt; wogegen bei der Servitut umgekehrt auf Seiten der Belasteten immer nur ein Geschehenlassen und auf Seiten der Berechtigten eine positive Handlung verlangt wird. Ein Gesetz für Preußen vom 2. März 1850 definirt die Reallasten als „beständige Abgaben und Leistungen, welche auf Grundstücken und Gerechtigkeiten haften." Dahin gehören also die Zehnten, Fruchtzinsen, Spanndienste u. s. w., die Leibzucht oder Altentheil. Auch die Hypothek hat den Charakter einer Reallast, nur mit dem Unterschiede, daß der Gegenstand der Hypothek an sich eine Obligation und nur nebenbei auch den Charakter einer Reallast erhält. Die Hypothek geht daher bei der Subhastation des Grundstücks unter, nicht aber die eigentliche Reallast, wie etwa die Leibzucht, die sich der Abzügler vorbehalten hat.

B. Die zweite Gruppe wird gebildet von solchen dinglichen Rechten, welche auch eine fremde Sache zum Objecte haben, aber nicht die Früchte oder den Gebrauch, sondern die Substanz derselben. Dieser gibt es besonders zwei: das Vorkaufsrecht und das Pfandrecht.

1. Das Vorkaufsrecht ist „die Befugniß eine von dem Eigenthümer an einen Dritten verkaufte Sache unter der Bedingung des geschlossenen Kaufs oder unter gewissen im voraus bestimmten Bedingungen käuflich zu übernehmen." [1]) Nach den älteren Gesetzen hatten nämlich oft Erbverpächter, Erbzinsherren, Miteigenthümer ein gesetzliches Vorkaufsrecht: d. h. sie konnten, wenn der Verpflichtete die betreffenden Immobilien einem Dritten verkauft hatte, die Uebergabe an diesen Dritten verbieten und in die Rechte des Käufers treten, mußten sich aber darüber innerhalb einer bestimmten Zeit erklären, ob sie den Vorkauf ausüben wollten. Ein solches Recht konnte sich jemand auch durch einen Vertrag vorbehalten.

Aehnlich damit ist das Näherrecht (jus retractus) oder die Befugniß, in einen geschlossenen Kauf einzutreten und den dritten Käufer zu verdrängen. Es ist die Folge des gesetzlichen Vorkaufsrechts und verleihet das Recht zur Klage gegen den dritten Käufer auf Herausgabe des Objects. Es kann durch einen Vertrag begründet werden oder durch das Gesetz, und nur im letzteren Falle trägt es einen dinglichen Charakter an sich, während es im ersteren denselben nur durch Eintragung ins Hypothekenbuch oder Grundbuch gewinnt. Das gesetzliche Vorkaufsrecht ist in Preußen durch Gesetz vom 2. März 1850 aufgehoben und nur

[1]) A. L. R. I, 20, 568.

in zwei Fällen stehen geblieben, nämlich beim Miteigenthum zu ideellen Theilen, wie für den überlebenden Ehetheil bei der Auseinandersetzung mit seinen Kindern, und beim Wiederverkauf expropriirter Grundstücke für den ehemaligen Eigenthümer.

2. Das Pfandrecht (pignus), welches von dem R. R. bereits aufgestellt und in den neuern Civilgesetzen viel vollkommener entwickelt ist, bezeichnet das dingliche Recht des Gewahrsams über eine fremde Sache, um nöthigenfalls aus dem Werthe für die Substanz derselben die Befriedigung für eine Forderung zu erlangen. Es ist daher ein accessorisches Recht, insoweit es zur Sicherung einer Forderung dient, aber ein dingliches Recht, weil es an der fremden Sache haftet und gegen jeden Besitzer derselben geltend gemacht werden kann. Es bezieht sich ferner nicht auf den Gebrauch der fremden Sache, sondern auf die Substanz derselben, indem es die Befugniß der Veräußerung für gewisse Fälle gibt.

Der Zweck des Pfandes wie der Hypothek, welche sich nur durch Eintragung des Pfandstücks als eines unbeweglichen Grundstücks in die öffentlichen Bücher statt der Uebergabe des Pfandes unterscheidet, bleibt somit die Sicherstellung einer Forderung, obwohl das betreffende dingliche Recht eben durch die Eintragung auch eine selbstständige Existenz gewinnt.

Begründet wird das Pfandrecht durch das Gesetz, durch Willenserklärung oder durch Verfügung des Gerichts.

§. 9.

Die Obligationen-Rechte, und die ihnen entsprechenden positiven Rechtspflichten.

Das Recht ist eine dem Menschen von Gott verliehene Macht oder Befugniß, mit seinem freien Willen über die ihm anvertrauten Güter zu schalten und zu walten. Erstreckt sich diese Herrschaft unmittelbar auf diese Güter, so ist ein dingliches Recht (jus in re) vorhanden. Geht jedoch die Dispositionsgewalt nicht unmittelbar auf Sachen, sondern zunächst nur auf Leistungen oder Unterlassungen des Mitmenschen, aber so, daß man dadurch ein Sachenrecht gewinnen kann: so besitzt man ein Obligations- oder Forderungsrecht (jus ad rem). Dasselbe begründet also eine Obligation (vinculum juris) zwischen bestimmten Menschen, von denen der eine Theil Gläubiger, der andere Schuldner ist. Es ist in der Regel die Vorbereitung oder das Mittel zum Sachenrechte, indem der Gläubiger aus der Leistung des Schuldners ein dingliches Recht für sich gewinnen will.

Wenn also das dingliche Recht ein absolutes in dem Sinne ist, daß alle Menschen dasselbe durch Nichthinderndürfen anerkennen müssen: so ist das Obligationenrecht ein relatives, welches gewöhnlich nur einzelne, ganz bestimmte Menschen verbindlich macht, d. h. nur diesen Rechtspflichten auflegt, und zwar positive, kein bloßes Geschehenlassen, Nichthinderndürfen, sondern bestimmte Leistungen.

Gerade in dieser Herrschaft über die Handlung oder Leistung eines Mitmenschen liegt das Unterscheidende des Obligationenrechts, nicht in der Herrschaft über eine materielle Sache (dingliches Recht), auch nicht in der Herrschaft über den eigenen freien Willen oder andere Kräfte des Leibes oder der Seele, auch nicht in der Herrschaft über den Willen des Mitmenschen im allgemeinen.

1. Begründet wird das Obligationenrecht hauptsächlich durch freie Handlungen, sei es durch rechtmäßige, sei es durch rechtswidrige. Die erstern können einseitige Willensäußerungen, wie beim Testamente, bei einer Cession, oder zweiseitige Willenseinigungen, d. h. Verträge sein. Die rechtswidrigen Handlungen begründen die Obligation der Restitution. Dagegen können die durch die Verträge begründeten Obligationen sehr mannigfach und verschiedenartig sein je nach der Art der ausbedungenen und vereinbarten Leistungen. Einige entstehen auch durch Quasi-Contracte, d. h. durch den Eintritt in ein Verhältniß zu den Mitmenschen, welches von selbst schon auf beiden Seiten Rechtspflichten zur Folge hat. Ein Beamter übernimmt mit der Annahme eines Amtes ein Obligationsverhältniß zu seinen Untergebenen; beide Theile gehen stillschweigend die Obligation zu positiven Leistungen ein. So hat der Eintritt in die Familie, in die Ehe, in den Staat, in die Kirche von selbst eine Obligation zur Folge. Wie der Staat oder der Inhaber der Regierungsgewalt die Rechtspflicht hat, die Staatsangehörigen zu schützen, so der Untergebene die, das Seinige zum Bestande des Staates beizutragen. Wie die Kirche jedem von ihr geweihten Priester gegenüber das Forderungsrecht hat, daß er die Heilsmittel der Religion zum Heile der Seelen anwende: so hat jeder gültig getaufte Christ das Recht der Theilnahme an den gemeinsamen Gnadenschätzen.

Die Obligationen haben somit entweder Rechtsgeschäfte oder Rechtswidrigkeiten oder Rechtszustände zum Grunde.

2. Rücksichtlich der Wirkung unterscheidet man bei den persönlichen oder Obligationenrechten eine obligatio naturalis und eine obligatio civilis, jenachdem bloß das Naturgesetz oder das positive Civilgesetz die rechtliche Verbindlichkeit dem Verpflichteten oder dem Schuldner auflegt. Neuere Juristen wollen diesem Unterschiede keine große Bedeutung beilegen;[1]) allein für das forum conscientiae ist derselbe von großer Wichtigkeit. Es kann einerseits wohl die Richtigkeit einer Obligation unabhängig vom positiven Civilgesetze festgestellt werden, und andererseits vom positiven Civilgesetze auch in unrichtiger Weise eine Obligation aufgelegt werden.

Der obligatio civilis erkennt das Gesetz die Klagbarkeit in foro externo civili als eine Eigenthümlichkeit zu. Die Klage (actio) ist nämlich nichts anderes als die Anrufung der richterlichen und executiven Gewalt des Staates, um die Ausführung der Obligation zu erzwingen. Trotzdem kann einer Obligation in foro conscientiae die Gültigkeit eignen, wenn sie vom Civilgesetze auch nicht anerkannt wird, und wiederum ihr fehlen, obwohl sie vom Civilgesetze

---

[1]) Vgl. Förster, preuß. Privatr. I, 317.

angenommen wird. Das erstere ist bei einem nach dem Naturrecht gültig abgeschlossenen Vertrage, das andere bei einem wucherischen Zinsvertrage der Fall. Am häufigsten ist die obligatio mixta, wenn sowohl das Naturgesetz als das positive Gesetz die Verpflichtung ausspricht.

3. Das Wesen der Obligation bringt es mit sich, daß Gläubiger wie Schuldner gewöhnlich bestimmte Personen sind. Zuweilen ist aber auch eine Gesammtheit von Personen Gläubiger oder Schuldner. In solchen Fällen kann es zutreffen, daß einer für alle solidarisch berechtigt oder verpflichtet ist. Hat nämlich ein Gläubiger eine Gesammtforderung mehreren Schuldnern gegenüber, besteht auf Seiten dieser eine Gesammtschuld, so soll es dem Gläubiger durch die solidarische Verpflichtung erleichtert werden, zu seinem Rechte zu kommen, daß er den Leistungsfähigen aussucht und die Verfolgung so lange fortsetzt, bis er zu seiner ganzen Forderung gekommen ist. Mitunter ist dies Recht auch nach dem Naturrecht begründet, wenn der einzelne Schuldner die Gesammtschuld mit Freiheit übernommen oder doch als wirksame Ursache hervorgerufen hat.

Zuweilen kann die Person des Verpflichteten oder Berechtigten eine unbestimmte sein; wie denn das letztere bei den sogenannten Inhaber-Papieren der Fall ist, wodurch sich der Aussteller demjenigen gegenüber verpflichtet, der das Papier präsentirt.

4. Der Inhalt der Obligation ist entweder ein Geben oder ein Thun, und das letztere kann ein Leisten, ein Unterlassen oder ein Gebieten, Verbieten oder Zulassen sein. In dem einen wie in dem anderen Falle muß das Object genau bestimmt sein; jedoch kann im Falle der Vernachlässigung beim Geben für die bestimmte Sache deren Werth präſtirt werden, wogegen für die Vernachlässigung des Thuns von vornherein eine Conventionalstrafe bestimmt werden muß. Zuweilen ist für das Geben die Sache nur der Gattung oder dem Maße und Gewichte nach bestimmt; oder es kann eine Wahl- oder alternative Obligation vorhanden sein. Beim Geben ist das Schuldverhältniß gewöhnlich ein theilbares, weil das Object dies mit sich bringt.

5. Da in der Jurisprudenz vornehmlich nur die vermögensrechtlichen Obligationen zur Sprache kommen, die durch Geld ihrem Werthe nach bestimmt werden können, so gilt für sie als der gewöhnliche Weg zur Auflösung der Obligation die Zahlung, die an den Gläubiger selbst oder an dessen Rechtsnachfolger (Erben, Cessionar) oder Bevollmächtigten geschehen muß. Steht der Zahlung auf die eine oder andere Weise ein Hinderniß im Wege, so ist nach den positiven Gesetzen der Schuldner berechtigt, die schuldige Summe beim Gerichte des Zahlungsortes zu deponiren.

Hat jedoch der Schuldner seinem Gläubiger gegenüber ebenfalls Forderungen, so kann er statt der Zahlung den Weg der Gegenrechnung oder Compensation einschlagen. In foro conscientiae muß es dem Gläubiger, der auf dem Wege der Klage nicht füglich zu seinem Rechte kommen kann, zuweilen gestattet werden, sich die Zahlung im geheimen selbst zu verschaffen (recompensatio occulta).

6. Die Obligation kann durch Begebenheiten und Handlungen **Veränderungen erfahren** und zwar solche, die sich auf die Personen oder auf den Gegenstand beziehen.

Eine Obligation wird immer zwischen bestimmten Personen abgeschlossen. Der Tod der einen oder anderen bringt Veränderungen hervor und zwar solche, daß die Obligationen, welche rein persönliche Handlungen zum Gegenstande haben, dadurch aufgelöst werden. Die meisten Obligationen sind jedoch vermögensrechtlicher Natur und gehen dann beim Todesfall des Gläubigers oder Schuldners auf deren Erben über. Man nennt sie in der Moral reale Rechtspflichten. Die durch die Vollmacht oder das Mandat begründete Obligation geht nicht auf die Erben über, mit Ausnahme desjenigen bei Prozeßführung und kaufmännischen Geschäften. Auch der Gesindevertrag wird durch den Tod aufgelöset; allein wenn das Haupt der Familie stirbt, behalten die Erben desselben die Rechte dem Gesinde gegenüber. In ähnlicher Weise kann durch Cession oder Rechtsabtretung der Gläubiger seine Forderung einem anderen zu dessen Eigenthum übertragen, und zwar kann diese Cession eine freiwillige, nothwendige (gesetzliche) oder erzwungene sein; das letztere, wenn auf dem Wege der gerichtlichen Execution einem Gläubiger Forderungsrechte des Schuldners übergeben werden.

Ebenso kann auch in der Person des Schuldners eine Veränderung eintreten, in Folge des Todes durch Erbfolge, indem der Erbe auch alle vermögensrechtlichen Schulden übernehmen muß, oder in Folge einer Delegation d. h. einer Anweisung zur Schuldübernahme, oder in Folge einer Expromission d. h. einer Uebernahme einer fremden Schuld zur eignen.

Eine Veränderung in dem Gegenstande der Obligation kann auf mannigfache Weise eintreten und dadurch die Obligation selbst modificirt, ganz aufgehoben oder verschärft werden; und zwar kann dies geschehen in Folge eines **Vergleichs** oder einer **absichtlichen Beschädigung**, oder eines **Versehens** oder eines **Verzugs** oder eines **zufälligen** Nachtheils und Vortheils, oder eines **Vermögensverfalls** beim Bankerott.

Ein **Vergleich** ist ein neuer Vertrag, wodurch beide Parteien die unter ihnen streitigen oder zweifelhafte Rechte so bestimmen, daß wechselseitig etwas nachgelassen wird.

Was den dolus oder die absichtliche Beschädigung angeht, so muß die dadurch bewirkte Veränderung von dem Schuldigen nach dem Naturrechte wie nach den positiven Gesetzen vertreten werden.

Die Vertretung für das **Versehen** ohne theologische Schuld gilt an sich in foro conscientiae nicht, wird aber von den positiven Gesetzen bei vielen Vertragspflichten vorgeschrieben und bindet im Gewissen dann, wenn ein richterliches Urtheil vorangegangen ist. Das Nähere gibt die Lehre von den einzelnen Verträgen.

Ein besonderes Verschulden ist der **Verzug**, wenn die Vertragspflicht nicht zur rechten Zeit erfüllt wird. Derselbe hat die Pflicht der Vertretung des

Interesses zur Folge wenigstens nach dem Naturrechte in so weit, als er nicht aus einer Unmöglichkeit hervorging und die wirksame Ursache des Schadens oder Verlustes war. Auch gibt es einen Verzug der Annahme auf Seiten des Gläubigers. Wie als Regel beim Verzug der ersteren Art Mahnung, so muß hier Anbieten vorhergegangen sein. Für das Interesse kann aber auch gleich anfangs eine Conventionalstrafe durch besonderen Vertrag ausbedungen werden, welche zuweilen auch zur Verstärkung des Vertrags dient.

Hinsichtlich des Zufalls, welcher den Gegenstand der Obligation unmöglich machen oder verändern kann, galt bei den alten Juristen der Satz: casum sentit dominus. Aber damit läßt sich die Frage nach der Veränderung der Obligation nicht immer beantworten. Deshalb haben neuere Juristen den Satz aufgestellt: der Zufall werde eben nicht vertreten. Damit ist zugleich gesagt, daß er den trifft, oder daß der den Schaden zu tragen hat, dem die Leistung oder Obligation gebührte, d. h. zu gute kommen würde.

Verändert wird die Obligation zuletzt auch durch die Unmöglichkeit des Schuldners, den Verpflichtungen nachzukommen. Und hier greift das positive Gesetz in verschiedener Weise ein, um dem Schuldner zu Hülfe zu kommen und ihn gegen die Strenge des Rechts in etwa zu schützen. So ist das Institut der Stundung (moratorium) entstanden, indem dem Schuldner eine längere Frist zur Zahlung gegeben wird, sowie die Rechtswohlthat der Competenz und im Interesse der Gläubiger der Concurs.

Unter Competenz versteht man das Recht des Schuldners, daß ihm der nothdürftige Unterhalt für sich, seine Ehefrau und seine unversorgten Kinder gelassen werde.[1]) Die positiven Gesetze geben Bestimmungen darüber, welchen Gläubigern gegenüber der Schuldner die Competenz geltend machen und welcher Schuldner sie erheben kann. Die Moral sagt im allgemeinen, daß dem Schuldner der nothwendige Lebensunterhalt verbleiben muß. Dies ist sogar im Interesse der Gläubiger, damit ihnen beim längeren Leben des Schuldners allmählich die Forderungen gezahlt werden.

Der Concurs ist nichts anderes als die Concurrenz vieler Gläubiger, die durch das Vermögen des Schuldners nicht vollständig befriedigt werden können. Die neuern Civilgesetze schreiben vor, daß bei einem Concurse das ganze Vermögen des Schuldners als eine Masse betrachtet und mit Beschlag belegt werde, und andererseits, daß alle Gläubiger im Concurse ihre Ansprüche erheben und während desselben nicht einzeln für sich mit dem Schuldner sich auseinandersetzen dürfen. Mit der Eröffnung des Concurses verliert der Schuldner die Verwaltung und den Besitz seines Vermögens, obwohl ihm das Eigenthum bis zur Ausschüttung der Masse verbleibt.

In rechtlicher Hinsicht haben die Juristen vielfach darüber gestritten, ob die Gesammtgläubiger als Societät oder als juristische Person aufzufassen seien, und ob sie bestimmte dingliche Rechte an der Masse gewinnen. Allein ein Pfand-

[1]) Die Concurs-Ordnung vom Jahre 1855 §. 434 erkennt dies Recht an.

recht steht den Gläubigern an sich nicht zu, noch auch können sie als eine juristische Person aufgefaßt werden. Das Gericht übernimmt vielmehr die Verwaltung der Concursmasse, ernennt den Curator.[1]) Von vielen wird daher die Gläubigerschaft nur als eine Mehrheit von Personen aufgefaßt, welche bestimmte Rechte an der Masse haben, und die Verwaltung des Schuldners über sein Vermögen während des Concurses vollständig ausschließen.

Von praktischer Wichtigkeit sind die positiven Gesetze über die Vorrechte einzelner Gläubiger vor den übrigen, indem der bevorzugten nach dem gemeinen Rechte fünf Klassen statuirt sind. Dagegen hat die C.-O. von 1855 für Preußen 8 Gläubiger als privilegirte bestehen lassen: rückständige Staatssteuern, rückständige Abgaben an Corporationen des öffentlichen Rechts, Begräbniß-, Medicinalkosten, Dienstlohn, nothwendige Ausgaben für die Kinder, Pflegbefohlenen, die Ehefrau des Schuldners. Daneben haben die sogenannten Vindicanten ein Vorrecht, indem sie an einem Theile der Masse ein selbstständiges dingliches Recht haben, wie Nießbrauch, Altentheil u. dgl.

Was die sittliche Seite des Concurses betrifft, so ist der verschuldete, der durch Verschwendung und Betrug bewirkte, offenbar eine Ungerechtigkeit, welche nicht nur nicht die obligatorischen Rechtspflichten aufhebt, sondern die Restitutionspflicht zur Folge hat rücksichtlich des den Gläubigern zugefügten Schadens. Dieselbe Restitutionspflicht müßte daher zur Ausführung kommen, wenn der Schuldner später wieder zu Vermögen käme. Aber auch die übrigen persönlichen Forderungen der Gläubiger werden durch den Concurs nicht einmal in foro externo für immer ausgelöscht, wenn das Gericht durch ein einfaches Verfahren die Befriedigung der Gläubiger geordnet hat, wie sie für die Zeit des Concurses möglich war. So ein Gesetz für Preußen vom 12. März 1869 §. 280. Die Forderungen erlöschen nur dann, wenn die Gläubiger durch einen Akkord oder Vergleich den Concurs beendigen, weil dieser ein Nachlassen der Forderung in sich begreift.

Ein solcher Vergleich kann nach dem positiven Gesetze durch eine bestimmte Anzahl der Gläubiger, welche $^3/_4$ der sämmtlichen Forderungen repräsentiren, erzwungen werden. Jedoch gegen die nur gezwungen beigetretenen Gläubiger bleibt die Obligation des Schuldners in foro conscientiae bestehen, daher auch die Pflicht, ihr nachzukommen, wenn der Schuldner später wieder zu Vermögen gelangt.

Es läßt sich nämlich kein triftiger Grund anführen, warum die Bestimmung des positiven Gesetzes, welches bei einem Akkorde alle Forderungsrechte auch der gezwungen Beigetretenen aufhebt, in foro conscientiae gelten sollte. Wollte man sich auf die Verjährung als einen ähnlichen Titel berufen, so ist zu bedenken, daß diese sich auch für das forum internum rechtfertigen läßt. Käme also diese Verjährung von 30 Jahren hinzu, so daß die Gläubiger wäh-

---

[1]) Die Concurs-Ordnung für Preußen vom Jahre 1855 §. 213. gibt der Gläubigerschaft ein Vorschlagsrecht in Betreff des Verwalters und des Verwaltungsraths.

rend dieser Zeit ihre Rechte gar nicht erneuert hätten, so könnte der Schuldner nach vorangegangenem unverschuldeten Concurs sich für befreit erachten, jedoch nicht in dem Falle, wo er mala fide den Concurs verursacht hätte. Zur Gültigkeit der Verjährung ist stets die bona fides erforderlich.

§. 10.

Die Rechtspflichten und Eintheilung derselben.

A. Im vorhergehenden war vorzugsweise von den Rechten der Einzelperson die Rede. In der Moral sind die Rechtspflichten jedoch von eben so großer Bedeutung, obwohl die Entwickelung dieser durch eine übersichtlich gefaßte Lehre von jenen bevorwortet und erläutert werden muß. Denn die Rechtspflichten entstehen erst durch die Rechte; den Rechtspflichten auf der einen Seite entsprechen immer Rechte auf der anderen Seite oder die Befugniß, jene entsprechenden Pflichten mit Gewalt erzwingen zu dürfen. Nun sind die Rechte entweder absolute d. h. solche allen Mitmenschen gegenüber, wozu besonders die dinglichen gehören, und verlangen von allen Menschen ein Nichthinderndürfen oder negative Rechtspflichten; oder die Rechte sind relative, bestimmten Mitmenschen gegenüber, wozu die Obligationenrechte gehören, und haben auf Seiten der Mitmenschen positive Rechtspflichten zur Folge.

1. Die negativen Rechtspflichten sind, weil sie den absoluten Rechten auf der anderen Seite entsprechen, allgemeiner Natur; sie liegen allen Menschen ob, und zwar jedem gegenüber, und werden verletzt durch positive Eingriffe in jene absoluten Rechte, welche jeder allen gegenüber geltend machen darf, wenigstens insoweit, als er das Nichthinderndürfen von allen fordern kann. Diese positiven Rechtsverletzungen, worüber das folgende zweite Kapitel handeln wird, nehmen eine specifische Verschiedenheit von den Gütern an, in deren rechtmäßigem Gebrauch die Mitmenschen beeinträchtigt werden, ob es die Güter der Seele, des Leibes, des Glückes, der Ehre u. s. w. sind, als Verführung, Mord, Diebstahl, Verläumdung u. s. w.

2. Die positiven Rechtspflichten, welche positive Leistungen zum Inhalte haben, entsprechen gewöhnlich den Obligationenrechten und sind relative, weil sie nur zwischen bestimmten Personen, Gläubigern und Schuldnern, bestehen. Begründet werden sie durch rechtswidrige Handlungen (Pflichten der Restitution) oder durch rechtmäßige Handlungen (Vertragspflichten) oder durch Quasi-Contracte, indem die Menschen oft stillschweigend gegenseitige Rechtspflichten eingehen.

B. Neben den Rechten, welche jedem als Einzelperson zustehen, erwachsen dem Menschen auch neue aus der Zugehörigkeit zur Familie, zum Staate und zur Kirche, die sogenannten Zustandsrechte, welche wiederum entweder absolute sind und von allen Menschen ein Nichthinderndürfen verlangen, oder relative und dann eine positive Leistung von anderen bestimmten Mitgliedern derselben Societät fordern. Ueber diese wird in der dritten Abtheilung neben andern Pflichten der Pietät, des Gehorsams u. s. w. die Rede sein.

Zweites Kapitel.

Ueber die positiven Rechtsverletzungen oder die Begehungs-Sünden der Ungerechtigkeit.

§. 11.

Die Sünde der Ungerechtigkeit im allgemeinen und die Arten der positiven Rechtsverletzungen.

Den Gegensatz gegen die Tugend der Gerechtigkeit bildet die Sünde der Ungerechtigkeit (injuria), welche eine actuelle oder habituelle sein kann. Die Tugend der Gerechtigkeit besteht in dem beharrlichen Willen, jedem sein Recht zu geben; und der actuelle Gegensatz zu ihr ist die Verletzung eines fremden Rechts.[1]) Jedem Rechte des Einen steht nämlich eine erzwingbare Rechtspflicht anderer zur Seite. Wer diese Rechtspflicht nicht erfüllt, der beeinträchtigt eben das Recht der Mitmenschen und begeht eine Ungerechtigkeit. So mannigfaltig nun die Rechte, so mannigfaltig sind auch die Rechtspflichten und die möglichen Rechtsverletzungen.

Den absoluten, im speciellen auch den dazu gehörigen dinglichen Rechten entsprechen nach dem vorigen §. negative und absolute Rechtspflichten auf der anderen Seite, welche somit durch positive Handlungen der Ungerechtigkeit verletzt werden; wogegen die Obligationenrechte gegen einzelne vornehmlich durch Unterlassungen und Verabsäumungen beeinträchtigt werden. Nur über die ersteren, über die Begehungssünden, soll in diesem Kapitel vorwaltend die Rede sein, aber nicht bloß über die Eingriffe in die Vermögensrechte der Mitmenschen, sondern über die positiven Eingriffe in die wichtigsten Rechte an den verschiedenen Gütern des Seelenheils, des Lebens, des Leibes, des Vermögens, der Ehre u. a.

Nun ist es ein wichtiges Kriterium der Rechtsverletzungen, daß sie gegen den Willen des Rechtssubjects vollzogen werden und den Charakter der Ungerechtigkeit verlieren, wenn der Verletzte mit der Verletzung seines Rechts einverstanden war. Volenti non fit injuria. Die Rechtspflicht ist nämlich die Ergänzung des Rechts, und dieses die Befugniß, mit freiem Willen die Anerkennung des Rechts vom Mitmenschen erzwingen zu dürfen. Wo also jemand mit freiem Willen auf sein Recht verzichtet, die genannte Befugniß mit freiem Willen aufgibt: da fällt auch die Rechtspflicht des anderen weg. Jedoch muß er dieses mit freiem Willen thun. Wer einen anderen durch ungerechte Beeinflussung seiner Erkenntniß oder seines freien Willens, durch Irreleitung oder Vergewaltigung zu einem solchen Verzicht bringt, nimmt dadurch der erfolgten Benachtheiligung des anderen nicht den Charakter der Ungerechtigkeit. Wer zur Ausgleichung einer Rechnung aus Versehen oder Irrthum von einem anderen 100 Thlr. statt 50 erhalten hat, würde ein Unrecht begehen, wenn er die 50

---

[1]) Injuria est violatio juris alieni.

Thlr. behalten wollte; denn er hat sich dieselben offenbar invito domino angeeignet durch einen Irrthum, den er zu heben verpflichtet war.[1]) Die Absicht, das Unrecht vergeben, oder die Beschädigung gerne erdulden zu wollen, hebt das Unrecht als solches noch nicht auf, sondern nur der Wille, die Rechtspflicht des Mitmenschen nicht beanspruchen zu wollen.

Indeß ist wohl zu bemerken, daß die Verzichtleistung auf die Rechtspflicht in vielen Fällen ungültig sein würde, selbst wenn jemand sie mit Freiheit wollen sollte. Wer z. B. wie etwa Saul einen andern bittet, ihn zu tödten, hebt dadurch die Ungerechtigkeit der Tödtung, wenn der Bitte willfahrt wird, nicht auf, weil niemand eine freie Verfügung über sein Leben hat;[2]) weil niemand ein Recht, welches Gott sich vorbehalten hat, quittiren kann. Der Geistliche kann nicht verzichten auf das Privilegium, welches ihm durch die mit der percussio clerici verbundene päpstliche Censur gewährt ist, weil ein Verzicht zum Nachtheil des Standes und zur Verletzung der Religiösität gereichen würde. Eine derartige Verzichtleistung würde als wirkungslos angesehen werden. Wer von einem Minorennen Geschenke annimmt ohne Einwilligung des Vormunds, begeht ein Unrecht, weil die Schenkung keine gültige ist, da der Minorenne keine freie Verfügung über seine Güter hat. Der Ehebruch verliert den Charakter der Ungerechtigkeit nicht, wenn der andere Ehetheil denselben auch zugibt, weil das Recht auf den Leib des anderen Ehetheils keinem dritten gültig übertragen werden kann. Es ist auffallend, daß ältere Theologen, wie Lugo, vor der Verwerfung der betreffenden These[3]) durch Innocenz XI, in einem solchen Falle die Aufhebung des Unrechts gegen den anderen Ehetheil angenommen und sich darauf berufen haben, daß das Annehmen eines verschwenderischen Geschenks, obwohl unerlaubt, noch keine Rechtsverletzung sei. Allein Lugo übersah, daß ein mit der Ehe unzertrennlich verbundenes Recht ganz etwas anderes ist als das Recht an dem Gebrauche der Glücksgüter. Hier ist die Disposition eine freie und gültige, mag sie in vielen Fällen auch eine unerlaubte sein. Das Recht, das debitum conjugale zu fordern, steht aber nur dem einen Ehetheile dem anderen gegenüber zu und ist als ein unveräußerliches gegenseitig vereinbart und durch ein h. Sakrament befestigt worden.

Was schließlich die einzelnen Species der positiven Rechtsverletzungen oder Ungerechtigkeiten angeht, so richten sich dieselben nach der Art der Güter, an

---

[1]) Wenn jemand statt der beabsichtigten zwei vielmehr fünf Thlr. als Almosen erhält, begeht er noch keine Ungerechtigkeit, wenn er sie behält, weil es für den Beschenkten keine Rechtspflicht ist, jenen Irrthum zu heben; er kann die freie Einwilligung als eine mögliche voraussetzen. Wer aber einem Wucherer zu hohe Zinsen zahlt, hat Unrecht gelitten; denn er hat sie nur durch die Noth gezwungen gezahlt.

[2]) Wenn das Strafgesetzbuch für das deutsche Reich (§. 216) für einen solchen Mord eine geringe Strafe festsetzt, so ist dabei auf die formelle Seite der Sünde Rücksicht genommen.

[3]) Th. 50: Copula cum conjugata, consentiente marito, non est adulterium adeoque sufficit in Confessione dicere, se esse fornicatum

deren Gebrauch die Mitmenschen unrechtmäßig beschädigt oder behindert werden, oder nach der Art der Rechte, in denen sie beeinträchtigt werden.

Demnach gibt es Ungerechtigkeiten gegen die Güter der Seele, gegen die des Leibes, gegen die der geschlechtlichen Integrität, gegen die Glücksgüter, gegen die Ehre und den guten Namen; mit anderen Worten eine Sünde der Verführung und der Beschädigung an den natürlichen Gütern der Seele, eine Sünde des Mordes und des Todtschlags, des Ehebruchs und der Nothzucht, des Diebstahls und der Beschädigung an den Glücksgütern, der Ehrabschneidung, Verläumdung, der Schadenlüge u. a.

§. 12.

Die Sünden der Ungerechtigkeit an den Gütern der Seele.

Die Gerechtigkeit legt die Pflicht auf, jedem den freien Gebrauch und Genuß der Güter seiner Seele zu belassen, der übernatürlichen sowohl als der natürlichen, ihn an dem Gebrauche derselben nicht zu hindern.

1. In dem Besitze und Gebrauche der übernatürlichen Heilsgüter können wir den Mitmenschen unmittelbar nicht beeinträchtigen, das soll heißen: wir können eine Verminderung oder den Verlust dieser Güter nicht auf physische Weise verursachen. Die Erhaltung, Vermehrung wie auch der Verlust dieser Güter ist einzig und allein von seinem freien Willen abhängig, und ein unmittelbarer oder physischer Einfluß auf diesen freien Willen steht uns nicht zu, wohl aber ein mittelbarer oder ein moralischer. Wir können somit wohl der Erkenntniß oder dem niederen sinnlichen Begehren des Mitmenschen Objecte vorhalten, die für dessen freien Willen Anlaß zum Guten oder zum Bösen sind. Dies ist bei der Sünde des Aergernisses und der Cooperation zur Sünde schon der Fall, weil ein nachtheiliger Einfluß oder eine Veranlassung zur Sünde des Mitmenschen gegeben wird. Aber diese Sünden bilden nur Gegensätze gegen die Charitas, indem durch sie gegen die pflichtmäßige Sorge um das Seelenheil des Mitmenschen gefehlt wird. Eine Ungerechtigkeit ist bei denselben noch nicht vorhanden, weil noch kein Eingriff in das Recht des Mitmenschen. Der moralische Einfluß, welcher durch das Aergerniß ausgeübt wird, beschädigt den Mitmenschen in seinen Gütern nicht direct; die Beschädigung, welche er daraus zieht, hat er selbst hervorgerufen. Vom Aergerniß gilt der Grundsatz: Volenti non fit injuria. Dennoch gibt es darüber verschiedene Ansichten.

a. Einige Theologen haben zwar behauptet: jedes Aergerniß und jede Mitwirkung zum Bösen verpflichte zur Restitution und sei gegen die Gerechtigkeit. So Scotus, Richardus u. a.[1]) Allein das Recht des Mitmenschen auf ungestörten Gebrauch der Heilsgüter und auf das Streben nach denselben wird durch das Aergerniß noch nicht verletzt.

---

[1]) Auch Dieckhoff comp. p. 407.

Die Vorspiegelung verlockender wahrer Thatsachen, das Bereiten der Gelegenheit zur Sünde schränkt zwar den freien Willen des Mitmenschen ein, aber nicht so, daß man das Recht des Menschen verletzt, weil kein positiver Eingriff in seine Rechtssphäre gemacht wird. Die Mitwirkung zu einer Sünde übt zwar mehr Einfluß auf die Sünde des anderen aus, indem sie dieselbe nicht bloß veranlaßt, sondern mitverursacht. Sie ist auch zuweilen eine Ungerechtigkeit gegen einen Dritten, wenn das Recht dieses Dritten durch Mitwirkung an einem Diebstahl, einer Verläumdung oder einer andern Sünde der Ungerechtigkeit verletzt worden ist, weil hier der operans wie cooperans dieselbe Sünde begehen. Darüber wird in der Restitutionslehre die Rede sein. Gegen den jedoch, mit welchem mitgewirkt wird, ist die cooperatio als solche noch keine Ungerechtigkeit, wird dies nur da, wo eine Vertrags- oder Standespflicht verletzt würde, wie wenn Eltern zu der Sünde ihrer Kinder mitwirken. Auf diese Weise kann auch das Aergerniß als Verabsäumung der Standespflichten eine Ungerechtigkeit werden, also nur accidentell. [1])

b. Die gewöhnliche und richtigere Lehre von den fremden Sünden ist die, daß sie vom Aergerniß specifisch verschieden werden und den Charakter einer Ungerechtigkeit annehmen, wenn sie in einer eigentlichen Verführung (seductio) bestehen, wenn der Nächste absichtlich durch eine positive Handlung entweder in Irrthum geführt wird, nämlich durch List oder Betrug, oder in dem Gebrauche seines freien Willens durch Drohung und Gewalt eingeschränkt wird, so daß dadurch die Ursache zur Sünde gesetzt wird. [2]) Beim stuprum z. B. ist das eine oder andere der Fall. Diese Lehre ist die richtige, weil jeder das Recht hat, in dem Gebrauche seiner Freiheit, insoweit derselbe ihm zum Streben nach dem Himmel gegeben ist, durch positive Eingriffe von Seiten des Mitmenschen nicht gestört oder beeinträchtigt zu werden. Ein solcher positiver Eingriff in den freien Willen des Menschen findet nicht nur bei der Anwendung von Gewalt, bei der Einjagung von Furcht, sondern auch bei der Beibringung eines bestimmenden Irrthums, durch absichtliche, mit Täuschung verbundene Lüge statt, sobald der andere dadurch in dem Gebrauche seines freien Willens für sein Seelenheil beschädigt wird.

Es gibt einige Theologen, welche jeden Irrthum und jede Täuschung auch in ganz indifferenten Dingen für ein Uebel oder für eine Beraubung eines Gutes erklären und daher jede Irreleitung als eine Sünde der Ungerechtigkeit betrachten. Darüber später. Aber jemanden absichtlich einen Irrthum in Sachen des Seelenheils (sei es ein error practicus oder speculativus) beibringen, sein Gewissen durch Irrthum so verwirren, daß er dadurch zur Sünde kommt, ist jedenfalls eine Sünde gegen die Gerechtigkeit, weil dem Mitmenschen ein Gut geraubt wird, womit andere wichtige Heilsgüter verbunden sind, ein Gut, auf dessen ungestörten Besitz er ein Recht hat.

---

[1]) Cf. Lugo de just. disp. IX. sect. 1, 10.

[2]) Es muß somit ein error antecedens sein.

c. Eine dritte Ansicht geht dahin, daß nur die Anwendung von Drohung und Gewalt, nicht aber die von List und Betrug zum Behufe der Verführung eine Ungerechtigkeit sei, welche Ansicht des Vasquez von Lessius ausdrücklich bekämpft wird, und zwar mit Recht, weil das eine so gut eine Rechtsverletzung ist als das andere, wenn dadurch der Consens zur Sünde erwirkt wird.[1]) Wer z. B. eine Frauensperson durch Lüge zu einer fornicatio verleitet, begeht nicht nur eine Sünde der Unzucht, sondern auch der Ungerechtigkeit, ein stuprum, welches specifisch von der fornicatio verschieden ist. Zuweilen kann sogar das Belassen in einem Irrthum, die Vorenthaltung der Belehrung über einen Irrthum in Sachen des Seelenheils eine Sünde gegen die Gerechtigkeit sein, wenn der Schweigende seinem Amte nach zur Belehrung ex just. verpflichtet ist. Zur Beurtheilung eines concreten Falles kommt es darauf an, in wieweit der beigebrachte Irrthum die Ursache der Sünde, und welche Hoffnung auf Besserung für den Fall der Belehrung vorhanden ist. Aber die positive Irreleitung zu einer Sünde durch Beibringung falscher Grundsätze oder anderer Irrthümer ist für die genannten Personen, für Eltern, Lehrer, Geistliche, offenbar eine um so schwerere Sünde.

Den Grad der Sündhaftigkeit anlangend, so ist es noch nicht eine schwere Sünde an sich, jemanden durch List oder Gewalt zu einer läßlichen Sünde zu verleiten, weil dieselbe in genere suo noch keine gravis materia ist, es sei denn, daß dadurch der geistige Untergang der betreffenden Person oder ein großes Aergerniß intendirt würde. Ebenso ist es noch keine schwere Sünde, jemanden in den Irrthum zu führen, daß es kein Fasttag sei, damit derselbe unwissend das Fastengebot übertrete. Aber sonst ist die Verführung in der Regel eine schwere Sünde.

Was die Pflicht der Restitution angeht, so kann die Sünde des anderen nicht unmittelbar von dem Verführer wieder gehoben werden. Aber er ist verpflichtet, die Täuschung oder die Drohung zurückzunehmen und den Zustand der ungeschwächten Freiheit wieder herzustellen und zwar ex justitia; er ist auch ex charitate und zwar mehr als ein dritter zur correctio fraterna verpflichtet.

2. Man kann den Mitmenschen auch mit Unrecht von der Erlangung höherer geistiger Güter und der Uebung des Räthlichen abhalten, sei es durch Gewalt oder Drohung oder Täuschung, wie wenn man ihn auf die genannte Weise vom Eintritt in einen Orden abhält.[2]) Dagegen ist es keine Ungerechtigkeit, nicht einmal eine Sünde, jemanden vom Eintritte in einen Orden durch Zureden und Rath zurückzuhalten, wenn man vernünftige Gründe dazu hat, sei es, daß der Betreffende noch Pflichten gegen seine Eltern zu erfüllen hat, oder daß er keinen Beruf zeigt, oder daß in dem Orden keine Disciplin herrscht.

---

[1]) Lessius, cap. 8. dub. 2. n. 3.

[2]) Das C. Trid. S. 25. cap. 18 de Reform. verhängt die Excommunication über die, qui sanctarum Virginum vel aliarum mulierum voluntatem veli accipiendi vel voti emittendi quoquomodo sine justa causa impediunt.

3. Auf die übernatürlichen Güter folgen die **natürlichen** Güter der Seele, die vernünftige Erkenntniß und der freie Wille, sowie die diesen Kräften entsprechenden Güter, die Wahrheit, die natürliche Seligkeit, der ungehinderte Gebrauch der geistigen Kräfte.

Was zunächst die geistige Erkenntnißkraft angeht, so ist die Störung derselben bei den Mitmenschen wie an der eigenen Person durch maßlose Trunksucht oder Gift eine offenbare Ungerechtigkeit, auch eine Ungerechtigkeit gegen Gott. Aber hinsichtlich des entsprechenden Gutes, der Wahrheit nämlich, muß wohl zwischen einer einfachen Lüge als einer Verletzung der Wahrhaftigkeit, und der Beeinträchtigung oder Beschädigung des Mitmenschen an dem Gute der Wahrheit unterschieden werden. Die Wahrheit im allgemeinen ist gewiß ein hohes Gut für den Mitmenschen; wer ihn beschädigt in dem Streben nach diesem Gute im allgemeinen, d. h. seine Erkenntnißkraft, begeht ein Unrecht. Allein ob jede einzelne Wahrheit, zumal in concreten Dingen, ein Gut für den Menschen sei, bleibt fraglich. Wäre dies so, dann wäre jede Täuschung an sich, auch abgesehen von der Lüge, schon eine Ungerechtigkeit. Manche Specialitäten zu erkennen, ist an und für sich noch kein Gut; die Wahrheit ist dies aber sicher da, wo von der Erkenntniß derselben andere Güter abhängen, in deren Erlangung oder ungestörtem Besitz der Nächste nicht behindert werden darf. In solchen Fällen wird auch die Wahrheitsmittheilung eine Rechtspflicht, ist dies aber nicht an und für sich. So ergeben sich negative und positive Rechtspflichten hinsichtlich der Wahrheitsmittheilung: negative, indem niemand einen anderen in solchen Punkten in Irrthum führen darf, in denen er ein Recht auf Wahrheitserkenntniß hat, d. h. in Sachen des zum Heile pflichtmäßigen Glaubens, sowie in den Punkten, wo er durch Irrthum Schaden leidet an den Gütern des Lebens, der Gesundheit, des Glückes, der Ehre. Auch gibt es positive Rechtspflichten der Wahrheitsmittheilung, sei es, daß dies durch die pflichtmäßige Restitution geboten wird oder durch ausdrückliche oder stillschweigende Verträge. In letzterer Hinsicht hat der Lehrer seinen Schülern, der Meister den Lehrlingen gegenüber positive Rechtspflichten der Wahrheitsmittheilung.

4. Der **freie Wille**, der ungehinderte Gebrauch desselben zur Erfüllung der Pflicht wie zur Erlangung der für den Menschen bestimmten Güter ist ein ebenso werthvolles Gut, als die vernünftige Erkenntniß. Nur der rechtmäßigen Obrigkeit wie dem mit der Strafgewalt ausgerüsteten Vorgesetzten steht es zu, eine Einschränkung der Freiheit als Strafe unter Umständen zu verhängen. Die Ausübung der gesetzgebenden Gewalt von Seiten der rechtmäßigen Obrigkeit ist ebenfalls kein Eingriff in die Freiheit der Untergebenen, kann es aber werden, wenn die weltliche Obrigkeit über ihre Befugnisse hinausgreift und den freien Willen zu sehr einschränken will, auf einem Gebiete, wo ihr keine Gewalt zukommt. — Die Sünde der Entführung einer Frauensperson aus **wollüstiger Absicht** (raptus) trägt den Charakter der genannten Ungerechtigkeit an sich, obwohl noch eine andere specifische Schlechtigkeit, eine Sünde der Wollust, in diesem Falle hinzukommt.

Eine andere Sünde der Entführung und eine Ungerechtigkeit gegen die Freiheit des Mitmenschen ist es, wenn eine Frauensperson zum Behufe der Verehelichung entführt wird. Diese Sünde hat ebenfalls, wie auch die Mitwirkung dazu (auxilium et favorem praebentes), die Excommunication zur Folge, und constituirt ein trennendes Ehehinderniß. [1])

Jemanden verleiten zur Auswanderung, so daß er nachträglich in unwürdige Knechtschaftsverhältnisse gedrängt wird, ist ungerecht, wie noch mehr der sogenannte Seelenverkauf, wenn die Fürsten früher ihre Unterthanen als Soldaten an andere Fürsten verkauften.

Die ärgste Sünde dieser Art ist der sogenannte Sklavenhandel, wenn jemand durch List oder Betrug einen anderen seiner Freiheit beraubt und für einen Geldpreis verkauft.

Nach dem Naturrecht kann der Mensch höchstens selbst seine Arbeit für die ganze Lebenszeit durch einen Vertrag verkaufen, wenn er dies ohne Vergewaltigung thut. Aber die eigentliche Sklaverei, wodurch er bei den Heiden seines Rechts über sein Leben, seine Leibesglieder und leibliche Integrität beraubt wurde, verstößt direct gegen das Naturrecht. Einen Menschen in einen solchen Zustand bringen, oder dazu mitwirken, ihn als käuflich für Geld behandeln ist sündhaft in sich, eine Verletzung der Gerechtigkeit.

§. 13.

Die Sünden der Ungerechtigkeit gegen das Gut des Lebens und die Güter des Leibes. Der Selbstmord und die Selbstverstümmelung.

Auf die natürlichen Güter der Seele folgt dem Werthe nach das Leibesleben als das höchste unter den zeitlichen Gütern. Unter den Sünden der Ungerechtigkeit, welche gegen dasselbe gerichtet sind, ist zu nennen:

1. Der Selbstmord (sui ipsius occisio). [2]) Ueber den specifischen Charakter des Mordes ist schon im vorhergehenden einiges angedeutet worden. [3]) Derselbe ergibt sich aus dem besonderen Werthe des Gutes, gegen welches die Ungerechtigkeit gerichtet ist, sowie aus der Verletzung eines Rechts, welches sich Gott vorbehalten hat. Diejenigen, welche dem einzelnen Menschen ein dominium über sein eigenes Leben zuschreiben, können den Selbstmord kaum mehr als eine Sünde der Ungerechtigkeit fassen und verwischen den specifischen Charakter desselben. Ein eigentliches dominium kann der Mensch nicht über das besitzen, was einen constitutiven Bestandtheil seiner Person ausmacht. Der Selbstmord ist also vor allem und zu allererst eine Sünde der Ungerechtigkeit gegen Gott, [4]) weil ein Eingriff in ein dominium, welches Gott sich ausdrücklich vorbehalten

[1]) C. Trid. S. 24. cap. 6.

[2]) Das bei den Theologen gebräuchliche Wort suicidium ist nicht lateinisch gebildet.

[3]) S. S. 14. 15.

[4]) Cf. Thom. r. th. 2. 2. qu. 64. a. 3.

hat nach 5 Mos. 32, 39. Weish. 16, 13. 15: „Denn du, o Herr, hast Gewalt über Leben und Tod.“ Weiterhin ist er auch in der Regel eine Ungerechtigkeit gegen die menschliche Gesellschaft, weil diese ein Recht auf die Erhaltung jedes einzelnen Mitgliedes hat, und eine der schwersten gegen die pflichtmäßige Selbstliebe, weil der Selbstmörder sich des höchsten und vollkommensten irdischen Gutes beraubt, seines Lebens, welches die Zeit der Aussaat für das ewige himmlische Leben ist. Dazu kommt, daß die Sünde, wenn der Tod sogleich darauf folgt, alle Abbüßung unmöglich macht, es sei denn, daß zwischen der sündhaften That des Selbstmordversuchs und dem Tode noch eine längere Zwischenzeit fiele. Außerdem ist die Sünde stets ein großes Aergerniß für die Mitmenschen. Der indirecte Selbstmord ist ebenfalls Sünde, und daher nicht erlaubt, eine solche Handlung zu setzen, aus welcher voraussichtlich der Tod für die eigene Person hervorgeht; es sei denn, daß die Pflicht uns zu einer solchen Handlung ruft, oder ein höheres Gut mit einer an sich erlaubten Handlung bezweckt wird. Zuweilen entsteht die Pflicht, sein Leben für höhere Güter zu opfern, wie für den Soldaten in der Schlacht, für den Priester, um die zum Heile nothwendigen Sakramente zu spenden; mitunter wird es erlaubt oder auch eine heroische Handlung, sein eigenes Leben für das der Mitmenschen, oder für die Erhaltung der körperlichen Integrität zu opfern. Eine Jungfrau kann zu dem genannten Zwecke heroischer Weise ihr Leben opfern, namentlich, wenn öffentlich ein ungerechter Angriff auf ihre Jungfräulichkeit geschähe, und sie höhere Güter, wie die Verhütung der Einwilligung in die Sünde oder des Aergernisses für andere, im Auge hätte; aber sie dürfte sich nicht nach der Schändung das Leben nehmen, um etwa die Ehre nicht zu verlieren. Die Kirche verehrt manche Märtyrer, welche sich aus freiem Antriebe in der Verfolgung dem Verfolger stellten, weil sie direct das Zeugniß des Glaubens, die Verherrlichung Gottes und der Kirche intendirten, nicht aber die Abkürzung ihres Lebens. Auch ist es für einen Verbrecher erlaubt, sich dem Richter zu stellen und offenes Bekenntniß abzulegen, selbst in der Voraussicht, daß die Hinrichtung daraus folgen wird. Allein bei sicherer Voraussicht dessen kann man die bezeichnete Handlung nicht als Pflicht aufstellen. — Es ist nicht bloß erlaubt, sondern pflichtmäßig für den Verbrecher, die Vollstreckung eines Todesurtheils an sich geschehen zu lassen, und das positiv zu leisten, was dazu nothwendig ist, wenn er dadurch nur nicht direct oder physisch auf die Zerstörung seines Lebens einwirkt, wie etwa durch Einschlürfung eines Gifttrankes. Dagegen verletzt er auch keine Pflicht, wenn er zum Tode verurtheilt, bei günstiger Gelegenheit, selbst mit Lebensgefahr, aus der Haft entflieht, um sein Leben zu retten.

Mit der negativen Pflicht, keine Handlungen zu setzen, aus denen voraussichtlich der Verlust des Leibeslebens hervorgerufen wird, ist die andere positive Pflicht der Liebe verbunden, alle gewöhnlichen Mittel zur Erhaltung und Verlängerung des Leibeslebens anzuwenden. Nur erstreckt sich diese Pflicht nicht auf die außergewöhnlichen Mittel, auf gefährliche Kuren und Amputationen.

Andererseits ist es nicht sündhaft, ein Handwerk zu üben, welches der Gesundheit schädlich ist, wenn die Sorge um den nothwendigen Lebensunterhalt dies verlangt, oder ein anderer dringender Grund dafür ist, welcher aber bei waghalsigen Arbeiten und halsbrechenden Künsten oft fehlt.

Man hat im heidnischen Alterthum vielfach eine andere Ansicht vom Selbstmorde aufgestellt und ihn für eine unter Umständen heroische Handlung erklärt, wodurch man einem Schimpfe oder einer Schande aus dem Wege gehen wollte. Allein der heroische Muth der Tugend zeigt sich darin, daß man Schimpf und Schande erträgt und alle Leiden und Drangsale geduldig von der Hand Gottes entgegennimmt. Die Einwendung ist um so nichtiger, wenn man das diesseitige Leben als Vorbereitung zu einem ewig seligen betrachtet. So lange diese Erkenntniß lebendig bleibt, ist jener Gedanke unmöglich.

Man kann den Selbstmord auch nicht damit rechtfertigen: es sei erlaubt, einem schwereren Uebel, einem schimpflichen Leben, durch ein geringeres, durch den Verlust des irdischen Lebens, zu entgehen; denn das zeitliche Leben ist das erste unter den irdischen Gütern, und die Zerstörung desselben ein Eingriff in Gottes Rechte. Der Selbstmörder sieht einen Schimpf oder irgend ein anderes Leiden als das größte Uebel an und opfert dem sogar das ewige Leben.

Wenn 2 Makk. 14, 41 von Razias ein Selbstmord erzählt wird, so wollen der hl. Augustin und der hl. Thomas denselben nicht rechtfertigen; und andere geben an, daß die That auf besonderes Geheiß Gottes geschehen sei. Auch erhellet aus dem Zusammenhang, daß der Syrer Nicanor den Razias benutzen wollte, um dem Volke Aergerniß zu geben und das Gesetz zu verspotten.

Wenn man sich auf Beispiele beruft von hh. Jungfrauen, welche sich ins Wasser stürzten, um den Nachstellungen ihrer Feinde zu entgehen, so beweisen dieselben nicht, was sie beweisen sollen. Dieselben wandten die Nothwehr an, um ihre Reinheit zu retten, und setzten Handlungen, aus denen nur indirect der Tod erfolgte. So heißt es in der Lection von der hl. Apollonia: Alacris in ignem sibi paratum majori Spiritus sancti flamma intus accensa se injecit. Ein göttlicher Befehl, eine göttliche Eingebung, oder Unwissenheit können also von der Schuld des Selbstmordes zuweilen freisprechen.

Man kann auch nicht sagen, es sei erlaubt, für Sünden aus dem früheren Leben sich selbst mit dem Tode zu bestrafen. Eine Strafe kann sich jemand nur dadurch auflegen, daß er etwas übernimmt, was gegen sein sinnliches Begehren gerichtet ist. Beim Selbstmörder hat aber nicht das sinnliche Begehren nach der Erhaltung des Lebens das Uebergewicht. Zudem steht eine solche Strafgewalt, mit dem Tode nämlich zu bestrafen, nur der rechtmäßigen souveränen Gewalt den Unterthanen gegenüber zu.

Die Kirche betrachtet den Selbstmord als eins der schwersten Verbrechen und schreibt in den kanonischen Gesetzen vor, daß die Leiche des Selbstmörders nicht kirchlich beerdigt werden solle; es sei denn, daß der Selbstmord im Wahnsinn oder in einer Geistesstörung vollzogen wurde, oder daß der Selbstmörder vor dem Verscheiden noch Reue gezeigt habe.

Die Ursache des Selbstmordes ist zuweilen Verzweiflung, und die entferntere Ursache hiervon ein lasterhaftes Leben, völlige Hingabe an die Sinnenlust; oder aber er geht aus einer übermäßigen Leidenschaft hervor, die wegen Mangel an Befriedigung den Menschen so unglücklich macht, daß er sich diesem Zustande des Unbefriedigtseins durch den Tod entziehen will.

Es gibt auch einen feinen Selbstmord, und den legt man demjenigen bei, welcher sein Leibesleben allmählich ruinirt durch Ausschweifungen, durch heftige Leidenschaften. Freilich kann jemand auch durch gute Handlungen sein Leben abkürzen, wie durch starke Abtödtungen. Werden die letzteren in guter Absicht oder gar als pflichtmäßige Handlungen gewollt, so werden sie noch nicht sündhaft, wohl aber, wenn die Unordnung in denselben eine ganz eklatante ist.

2. Mit der besprochenen Pflicht, welche die Erhaltung des eigenen Leibeslebens zum Object hat, ist eine andere nahe verbunden, den Leib **nicht zu verstümmeln**, oder die Glieder des Leibes **unverletzt** und **unverkümmert** zu erhalten. Gott hat sich auch das dominium über unsere Leibesglieder vorbehalten und uns nur das Gebrauchsrecht übertragen. Es ist daher nicht erlaubt, seine Glieder zu verletzen, um der Militärpflicht zu entgehen; vielmehr Pflicht, für die Integrität des Leibes und der Gesundheit Sorge zu tragen. Ungeschickte Quaksalber und unerfahrene Leute in Krankheitsfällen zu Rathe ziehen, ihnen die eigenen Leibesglieder zu Operationen anvertrauen, ist unerlaubt. Namentlich ist die Selbstentmannung, Castration, als eine Sünde gegen die Gerechtigkeit zu erwähnen, mag nun dieselbe aus falschem sittlichen Interesse geschehen wie bei Origenes, oder aus irdischen Rücksichten, um eine hohe Stimme zu behalten. Die freiwilligen Eunuchen werden schon in den Canones des Concils von Nicäa für irregulär erklärt. Der hl. **Alphons** führt eine Meinung als eine von anderen für probabel erklärte an, daß die Castration, wenn sie nicht gegen den Willen des Betreffenden geschehe, erlaubt werde, falls man dadurch zu einem anständigen Lebensunterhalt als Sänger komme. Allein die Glieder des Leibes haben einen unbedingt höhern Werth als die Glücksgüter; und der nothwendige Lebensunterhalt kann stets auch auf andere Weise gewonnen werden. Von ihrer formellen Seite ist die Sünde derer um so größer, welche solche Stellen gründen und unterhalten, und dadurch Anlaß zu Ungerechtigkeiten und Aergernissen geben, weil bei ihnen die Noth und Unwissenheit die Imputabilität nicht herabdrücken kann.

§. 14.

(Fortsetzung.)

Mord und Todtschlag des Mitmenschen.

Eine noch offenkundigere Ungerechtigkeit als der Selbstmord ist:

1. Der **Mord des Mitmenschen**, weil darin nicht nur ein Eingriff in die Rechte Gottes vorliegt, sondern auch eine Ungerechtigkeit gegen den Mitmenschen, welcher des Gebrauchsrechts über sein Leben beraubt wird. **Mord** ist die mit **Ueberlegung** ausgeführte Tödtung eines Mitmenschen. Nur in

einigen Fällen verliert die Tödtung des Nächsten den sündhaften Charakter, da nämlich, wo Gott die Macht über das Leben einem anderen überträgt, und der Betreffende sein Recht verloren hat.

a. Der rechtmäßigen souveränen Gewalt hat Gott die Macht ertheilt, über einen Verbrecher ein Todesurtheil fällen und exequiren zu lassen. Dies lehrt die hl. Schrift 2 Mos. 22, 3. 17. Ps. 100, 8. Röm. 13, 4: „Denn sie (die Obrigkeit) ist Gottes Dienerin, dir zum Besten. Wenn du aber Böses thust, so fürchte dich; denn nicht umsonst trägt sie das Schwert.“ Auch unsere Vernunft erkennt es an, daß der souveränen obrigkeitlichen Gewalt wenigstens die Berechtigung zukommen müsse, im Interesse des bonum commune die Todesstrafe zu verhängen, da dieselbe als Sühne für das moralische Bewußtsein und als Abschreckungsmittel gegen die schweren Verbrechen wenigstens für die gewöhnlichen Verhältnisse moralisch nothwendig ist. Das moralische Bewußtsein verlangt Strafe für das Verbrechen, und für das schwerste Verbrechen auch die schwerste Strafe, d. h. die Todesstrafe; und andererseits verlangt das bonum commune auch ein Abschreckungsmittel gegen die schwersten Verbrechen, und das stärkste dieser Art ist wiederum die Todesstrafe. Wenn man sagt, diese Strafe sei auch ein nothwendiges Abschreckungsmittel: so soll das nicht heißen, sie sei bloß eine medicinale Strafe. Medicinal ist sie zwar auch, sowohl für den Verbrecher, der durch die Verhängung der Strafe zur Erkenntniß gebracht werden soll, als für alle übrigen Mitglieder der Societät, die abgeschreckt werden sollen. Allein die Todesstrafe dient andererseits, und zwar ebenfalls im Interesse des bonum commune, auch zur Sühne, zur Befestigung des moralischen Bewußtseins, des Rechtssinnes und der Sittlichkeit überhaupt, und ist insofern vindicativer Natur.

Da die Kirche die lenitas als Merkmal ihrer Diener will, so hat sie die Theilnahme oder Mitwirkung an einem Todesurtheil oder an der Vollstreckung desselben für eine Irregularität erklärt. Der Papst kann aber davon dispensiren, wie denn auch er selbst als Souverän das Todesurtheil durch andere Beamte aussprechen lassen kann.

Ist aber der souveränen Gewalt von Gott die bezeichnete Macht gegeben, so ist es auch für die betreffenden Beamten erlaubt, das rechtmäßig gefällte Urtheil zu vollstrecken.

In der neuesten Zeit werden in einzelnen Ländern Anstrengungen gemacht, die Todesstrafe abzuschaffen, angeblich im Interesse der Humanität. Die Kirche hat sich gegen dieselben ziemlich indifferent gehalten, da sie die absolute Nothwendigkeit der Todesstrafe nicht behauptet hat. Sie legt nur der hl. Schrift zufolge der souveränen Gewalt die Machtvollkommenheit bei, die Todesstrafe zu verhängen, und insoweit ist die Lehre der Kirche eine andere als die derjenigen Liberalen, welche die Rechtmäßigkeit dieser Gewalt bestreiten. Ob nicht aber die Erfahrung jene Regierungen, welche die Todesstrafe abgeschafft haben, wieder eines anderen belehren und sie von der Zuträglichkeit oder moralischen Nothwendigkeit der Beibehaltung der Todesstrafe überzeugen wird, wird sich im Verlaufe von mehreren Jahren herausstellen. Viele, welche die Abschaffung der

Todesstrafe wollen, sprechen es offen aus, daß sie den Souverän eines Vorrechts entkleiden wollen, wodurch er eine gewisse Ausnahmestellung einnimmt.

b. Der andere Fall, wo die Tödtung des Mitmenschen erlaubt wird, ist die Nothwehr (occisio aggressoris), weil in solchen Collisionsfällen das Recht auf die Erhaltung des eigenen Lebens den Vorzug vor dem Rechte des Mitmenschen hat, zumal dieser selbst sein Recht verwirkt durch den Angriff. Indeß ist bei der Nothwehr das sogenannte moderamen, nämlich inculpatae tutelae,[1]) zu beobachten. Das will sagen, es muß erstens die Grenze der Defensive nicht überschritten werden, mit anderen Worten nur eine Abwehr des ungerechten Angriffs sein. Man muß zweitens zur Tödtung erst da schreiten, wo sie sich als den einzigen Weg zeigt, um das eigene Leben zu retten. Der Weg der Flucht, oder auch der der Verwundung des Angreifers muß sich als unzureichend erweisen: erst dann darf man zur Tödtung schreiten. Dazu kommt drittens, daß der Angriff schon gemacht sein muß, ehe man bis zur Tödtung des Angreifenden vorgehen darf. Unter diesen Einschränkungen darf die dem Rechte zur Seite stehende Gewalt von dem Inhaber des angegriffenen Rechts gehandhabt werden, weil die Anrufung des Staates den Schutz des Rechts in einem solchen Nothfalle nicht bewirken kann. Wenn also bloß die Gelegenheit zu einem Angriff auf uns gesucht, oder Nachstellungen bereitet werden, so ist die Nothwehr noch nicht am Platze; obwohl einige die für die Praxis bedenkliche Entscheidung geben, es sei die Tödtung desjenigen erlaubt, der den Angriff auf unser Leben beschlossen und die Waffen schon geschärft habe. Diese Entscheidung ist aber nicht zu rechtfertigen. Denn das Recht der Nothwehr schließt wohl die Befugniß in sich, den ungerechten äußeren Angriff auf unser Leben mit Gewalt zurückzuweisen, aber nicht die Befugniß, die innere Sünde der Ungerechtigkeit mit der Tödtung zu bestrafen. So lange das Recht, sein eigenes Leben ungestört zu genießen, noch nicht angegriffen ist: so lange ist das Recht der Abwehr durch Anwendung von Gewalt noch nicht vorhanden, so lange ist das Recht des Mitmenschen auf sein Leben noch nicht verwirkt. Die Collision der Rechte entsteht erst bei dem thatsächlichen Angriff.

Bei der Anwendung der Nothwehr wird somit die Tödtung des Mitmenschen nicht direct intendirt, und daher liegt kein Mord vor, sondern nur der Schutz des eigenen Lebens, und mit Rücksicht darauf wird die Tödtung des Angreifers erlaubt. Die Liebe gestattet es ebenfalls, die Güter der eigenen Person denen des Mitmenschen vorzuziehen.

Ist die Nothwehr ein Recht, so ist es ferner gestattet, das Leben des Mitmenschen zu schützen gegen den ungerechten Angreifer auch durch Tödtung desselben, weil die Handhabung der Gewalt gegen den ungerechten Angriff hier jedem zusteht. Die Liebe gibt hier ebenfalls den Gütern des ungerecht Angegriffenen den Vorzug vor denen des Angreifers; sie darf es wenigstens. Allein

[1]) Diesen Ausdruck hat Innoc. III zuerst eingeführt. Moderamen heißt Lenkung oder auch Mäßigung und Mäßigungsmittel. Inculpata tutela = unbescholtene Beschützung.

eine strenge Pflicht, das Leben des Unschuldigen durch Tödtung des Angreifers zu schützen, ist offenbar nicht vorhanden, ebensowenig als bei der Nothwehr für die eigene Person.

Ob man nun aber auch einen ungerechten Angriff auf bedeutende Glücksgüter der eignen Person mit der Tödtung des Mitmenschen zurückweisen dürfe? Man kann auch dieses rechtfertigen, weil der ungerechte Angreifer mit Gewalt zur Unterlassung seines Unrechts gezwungen werden kann, und weil er eigentlich auf sein Recht verzichtet, indem er eine gewaltsame Zurückweisung seines Angriffes erwarten muß. Volenti non fit injuria. Der hl. Alphonsus will die Größe der Summe näher bestimmen, um derentwillen jemand zur Tödtung des Angreifers schreiten dürfe, und gibt 150 Thlr. an (welche jedoch nach dem wechselnden Geldwerthe unbestimmt ist) oder eine Summe, durch deren Verlust der Betreffende um seinen nothwendigen Lebensunterhalt kommt. Jedoch sind laxe Propositionen in dieser Hinsicht verworfen worden.[1]) Ist es aber erlaubt, den ungerechten Angreifer in dem genannten Falle zu tödten, so wird die Tödtung wenigstens nach der opinio probabilior beim hl. Alphonsus auch nach dem Diebstahl erlaubt sein, wenn man dadurch allein das gestohlene Gut wiedererlangen kann, wenn der Dieb sonst mit der Beute entkommen würde. Man muß zwar das Leben seines Mitmenschen höher schätzen als die zeitlichen Glücksgüter; aber von der anderen Seite darf man ein Unrecht auch mit Gewalt abwehren, selbst wenn bei der Anwendung der Gewalt dem Angreifer ein werthvolleres Gut genommen wird, weil der Angreifer sein Recht verliert. Jedoch wird die Charitas in solchen Fällen das strenge Recht mildern und zur geduldigen Ertragung des ungerechten Angriffes disponiren.

Ebenso darf auch ein Angriff auf die Keuschheit, sei es an der eigenen Person oder einer anderen mit Tödtung zurückgewiesen werden; aber es ist nicht erlaubt, den Schänder nach der That zu tödten, also auch nicht erlaubt, den Ehebrecher nach der Sünde, wobei er ertappt wurde, zu tödten. Ebensowenig fällt der sogenannte Tyrannenmord unter die Nothwehr. Nach 1 Petr. 2, 17 ist man auch tyrannischen Herrschern in erlaubten Dingen Gehorsam schuldig. Eine Nothwehr ist selbst solchen gegenüber nicht vorhanden, die sich der regierenden Gewalt ohne alle Berechtigung bemächtigen, dem tyrannus tituli oder usurpationis gegenüber. Viele Theologen haben dies freilich früher rechtfertigen wollen, obschon bereits das Concil von Kostnitz in der vierten Sitzung den Satz verworfen hat. Trotzdem haben nach jener Zeit viele Theologen dieselbe Behauptung wiederholt, als Mariana, Sa, Valentia, Toletus, Lessius (lib. 2. cap. 9. dubit. 4) für den Fall, wo jemand gegen den Willen der Untergebenen mit Gewalt sich der Herrschaft bemächtige, und es keinen höheren Richter gebe. Letzterer führt die Einschränkungen an, daß die Unrechtmäßigkeit klar sein, daß man von dem Sohne oder Nachfolger des Tyrannen noch Schlimmeres befürchten, und

[1]) Die 31. unter den von Innocenz XI verworfenen: Regulariter possum occidere furem pro conservatione unius aurei.

daß die Communität zur Tödtung ihre Zustimmung geben müsse. Allein die Entscheidung ist unrichtig. Ein tyrannus tituli ist noch kein ungerechter Angreifer. Wenn ihn die ganze Communität nicht will, wird er schon seine Macht verlieren, ohne daß er getödtet wird.

Mit Unrecht hat man die Lehre von dem Tyrannenmord der Gesellschaft Jesu als solcher zur Last gelegt, obwohl doch der General derselben, Aquaviva 1614 die Vertheidigung dieser Sentenz den Ordensmitgliedern verbot. Die Gegner der Jesuiten sollten in dieser Hinsicht wohl bedenken, daß die Reformatoren dasselbe lehrten, im Grunde die ganze Moral beseitigten und den Glauben allein für hinreichend zum ewigen Leben erklärten.

Eine Nothwehr ist es ebensowenig, wenn jemand die falschen Ankläger, Zeugen oder ungerechten Richter tödten wollte,[1]) um das ungerechte Urtheil abzuwenden. Bei Lessius (de just. II, 9, n. 81) werden Autoren angeführt, welche die Nothwehr hier gestatten, Bannes als solcher, der dies als op. probabilior bejaht. Aber diese Ansicht ist nicht nur sittenverderblich, sondern auch theoretisch gar nicht zu rechtfertigen. Denn ist die Ehre bereits genommen, so kann sie durch den Tod des Ehrabschneiders oder Lügners nicht wieder gewonnen werden; ist aber erst eine Gefahr vorhanden, daß uns die Ehre geraubt werde, so ist die Tödtung gar kein nothwendiges Mittel, um die Ehre zu wahren. Noch andere laxe Thesen hat Innocenz XI censurirt.[2])

Der Mord wird in der hl. Schrift zu den schwersten, zu den himmelschreienden Sünden gerechnet (1 Mos. 4, 10) und im fünften Gesetze des Dekalogs (2 Mos. 23, 7) verboten. Er ist nicht bloß, wie schon erwähnt wurde, eine Ungerechtigkeit gegen Gott und gegen den Gemordeten, sondern auch sehr häufig gegen die Anverwandten desselben und gegen die menschliche Gesellschaft.

Je nach der Würde und Stellung des Gemordeten, und je nach den Umständen nimmt der Mord einen noch sündhafteren Charakter oder auch eine besondere Species an.

Insofern kann der Mord a. ein Sacrilegium werden, wenn er an einer geweiheten Person oder an einem geweihten Orte vollzogen wird. Im letzteren Falle hat er wie auch die Verwundung (effusio sanguinis) die Execration der Kirche zur Folge; und ist ein päpstl. Reservat, wenn er an einem Cleriker vollzogen wurde. b. Der Mord ist ein parricidium, wenn er an Vater

---

[1]) Von Alex. VIII ist die 18. These verworfen: Licet interficere falsum accusatorem, falsos testes, ac etiam judicem, a quo imminet sententia, si alia via non potest innocens damnum vitare. 19: Non peccat maritus, occidens propria auctoritate uxorem in adulterio deprehensam. Cf. Th. 30. von Innoc. XI verworfen.

[2]) Th. 32: Non solum licitum est defendere defensione occisiva, quae actu possidemus, sed etiam, ad quae jus inchoatum habemus, et quae nos possessuros speramus. 33: Licitum est tam haeredi quam legatario, contra injuste impedientem ne vel haereditas adeatur, vel legata solvantur, se taliter defendere; sicut et jus habendi in cathedram vel praebendam, contra earum possessionem injuste impedientem.

oder Mutter, an Geschwistern, an Mann oder Frau oder am eigenen Fürsten begangen wird. c. Der Raubmord (latrocinium) ist durch den damit verbundenen Raub specifisch vom einfachen Morde verschieden. d. Das veneficium magicum hat seine besondere Species durch das Zuhülferufen des Teufels. Andere Umstände dagegen erschweren oft nur die Sünde. Der Giftmord ist gewöhnlich mit einer Täuschung durch Verheimlichung der Wahrheit oder durch Fälschung der Nahrungsmittel verbunden; der Meuchelmord (homicidium proditorium, sub amicitiae specie patratum) schließt einen Verrath und damit eine Sünde gegen die Treue, in jedem Falle gegen das Vertrauen in sich. Bei einer directen Verletzung dieser Tugenden werden aus den genannten Umständen solche, welche die Species ändern. In den angeführten Benennungen ist aber dieser specifische Charakter nicht ausgedrückt, namentlich nicht in dem einfachen Worte Giftmord. Daher ist es wohl zu erklären, warum einige Theologen es für controvers ausgeben, ob die beiden letzten Arten eigentliche Species seien. In dem Giftmord zeigt sich die böse und schleichende Natur des Weibes; Lüge und Verstellung vertreten die Stelle der Gewalt. — Auch kann durch die Absicht die Species des Mordes geändert werden. Gewöhnlich ist Rache und Haß oder Habsucht die Triebfeder, zuweilen auch Herrschsucht, welche die Prätendenten bei Seite schaffen, oder politischer Wahn, welcher nicht die Person als solche, sondern den Träger der Gewalt bei Seite schaffen will, und daher mit Empörung gegen die rechtmäßige Gewalt verbunden ist. Offenbart sich in diesen Motiven eine entschiedene Verletzung einer besonderen Tugend, so wird die Species dadurch geändert. Schafft z. B. jemand einen Erblasser durch Gift aus dem Wege, um die Erbschaft zu gewinnen, so ist der Mord zugleich ungerechte Aneignung fremden Gutes. Fragt man aber noch genauer, welcher Art oder Species diese Aneignung fremden Eigenthums sei, ob Raub, Diebstahl oder Betrug: so wäre beim Giftmorde zu antworten, daß sich damit der Betrug verbunden habe.

Die Tödtung des Mitmenschen ist offenbar auch dann nicht erlaubt, wenn der Tod desselben unmittelbar bevorsteht, wie etwa bei Schwerverwundeten; denn Gott hat sich einmal das Recht über das Leben vorbehalten. Auch die Liebe kann eine solche That nicht etwa dadurch entschuldigen, daß man den Mitmenschen aus schweren Leiden befreie. Das Leibesleben ist das werthvollste unter den irdischen Gütern; von einem Augenblicke kann die ewige Seligkeit und ein Verdienst für den Himmel abhängen. Aerzte, Hebammen, Krankenwärter haben die Pflicht, für die Erhaltung und Verlängerung des Lebens der Kranken alle gewöhnlichen Mittel in Anwendung zu bringen.

Der Mord gehörte in der alten Zeit neben der Idololatrie und Möchie zu den kanonischen Verbrechen, für welche eine öffentliche Buße verlangt wurde. Er hat auch jetzt noch nach kirchlichen Gesetzen die Irregularität als eine dem Papste reservirte zu Folge, selbst wenn er eine geheime Sünde geblieben ist. [1])

---

[1]) Cf. C. Trid. S. 24. cap. 4.

Der Kindesmord [1]) kommt bei gefallenen Mädchen nach ihrer Entbindung nicht selten vor. Das bürgerliche Gesetz nimmt beim Kindesmorde nach einer unehelichen Geburt, wenn derselbe von der Mutter gleich nach der Geburt vollzogen wird, mit Rücksicht auf die Verminderung der Freiheit und die gewöhnliche Verwirrung des Geistes mildernde Umstände an und bestimmt eine geringere Strafe. [2]) Die Sünde hat nämlich in solchen Fällen von ihrer formellen Seite her Milderungsgründe für sich. Ist aber das Kind schon etwa 14 Tage alt gewesen, so liegt auch nach den Civilgesetzen ein vollständiger Mord vor, der nach den Grundsätzen der Moral die Species des parricidium an sich trägt.

Ein Mordversuch zieht nach den Civilgesetzen gewöhnlich nicht so schwere Strafen nach sich, als der Mord, obwohl in foro conscientiae schon das decretum peccaminosum zu einem Morde wesentlich denselben Grad und dieselbe Species mit dem Morde hat. Für den weltlichen Richter gilt aber rücksichtlich der innern Sünde des decretum peccaminosum der Grundsatz: de internis non judicat praetor. Der Mordversuch ist nun freilich mehr als eine bloß innere Sünde, faßt auch den Anfang der Ausführung in sich, ist aber als solcher in foro externo nicht so leicht aus den äußeren Zeichen zu bestimmen. Jedoch ein Mordversuch, der eine specifische Schlechtigkeit an sich trägt, der auf das Staatsoberhaupt, hat nach dem Strafgesetze für das deutsche Reich [3]) die Todesstrafe zur Folge; er kann als solcher auch leichter mit Sicherheit vom Richter bestimmt werden.

2. Eine besondere Art des Mordes ist die Abtreibung der Leibesfrucht (procuratio abortus). An sich ist dieser Mord, wenn er von der Mutter selbst intendirt und bewirkt oder vom Vater dazu mitgewirkt wird, um so schwerer, weil er an der eigenen Leibesfrucht vollzogen wird; er ist dann auch eine Sünde der Impietät, und specifisch von einem einfachen Morde verschieden. Allein von der formellen Seite kann bei dieser Sünde besonders bei gefallenen Mädchen eine Beschränkung des freien Willens durch Furcht vor der Schande der unehelichen Geburt stattfinden, und so der Grad der Sünde herabgedrückt werden.

Sixtus V hatte durch die Bulle Effraenatam vom Jahre 1588 und Gregor XIV durch eine neue vom Jahre 1591 die Sünde mit der Strafe der Irregularität und Excommunication belegt, d. h. für alle diejenigen, welche Mittel und Rath geben zur Vollführung dieser Sünde. Gregor XIV hatte nun die Strafe der reservirten Excommunication ausdrücklich auf den Fall beschränkt,

---

[1]) Das infanticidium propriae prolis ist in der Münster'schen Diöcese ein bischöfliches Reservat, wobei zu bemerken, daß die infantia bis zum vollendeten 7. Lebensjahre reicht.

[2]) Strafg.-B. 1871, §. 217: Eine Mutter, welche ihr uneheliches Kind in oder gleich nach der Geburt vorsätzlich tödtet, wird mit Zuchthaus nicht unter drei Jahren bestraft.

[3]) §. 80.

wo die Leibesfrucht belebt ist, weil eine corrumpirte vom Arzte unter Umständen entfernt werden muß. Da kam denn die Frage zur Sprache, ob die Leibesfrucht auch vom ersten Momente der Conception an belebt sei. In der hl. Schrift 2 Mos. 21, 22 ist von der Strafe für diese Sünde Rede, und ebenda wird nach den LXX dieselbe nur auf den Fall angewandt, wo der foetus ein formatus ist; allein in der Vulgata [1]) wird ein solcher Unterschied nicht gemacht. Im übrigen sprechen viele dogmatische Gründe wie auch die Wissenschaft für die Belebung der Leibesfrucht vom ersten Momente der Conception an. So wird namentlich von der Conception des Gottmenschen angenommen, daß er die vollständige menschliche Natur, nicht nur den Leib, sondern auch die belebende Seele in demselben Momente der Conception mit sich vereinigt habe; und die Bulle über die unbefleckte Empfängniß Mariens vom 8. Dec. 1854 sagt, daß die Seele Mariens in dem Momente der Conception vor der Sünde präservirt worden sei.

Was aber die Strafe der dem Papste reservirten Excommunication angeht, so traf dieselbe, wie der hl. Alphonsus nach einer opinio probabilior annahm, nicht die Mutter, sondern nur denjenigen, welcher die Mittel dazu angab und mitwirkte. [2])

Nun ist aber zu bemerken, daß nach der Constitution des Papstes Pius IX vom 12. Oct. 1869 das päpstliche Reservat der procuratio abortus aufgehoben und unter der zusätzlichen Bestimmung: eventu secuto in ein bischöfliches verwandelt worden ist. Dieselbe ist in allen Diöcesen Deutschlands publicirt worden. In dieses bischöfliche Reservat fällt nun aber außer den in der Bulle von Sixtus V genannten Cooperatoren auch die Mutter, weil einfach die procuratio abortus als solche bezeichnet ist. [3])

Bei Krankheiten schwangerer Mütter kann aber die Frage nach der Erlaubtheit oder Unerlaubtheit der Bewirkung einer Frühgeburt bez. Abtreibung der Leibesfrucht für den Arzt eine sehr verwickelte werden. Wenn das Leben der schwangeren Mutter in Gefahr ist, ist es auch stets das der Leibesfrucht.

In vielen Fällen ist die Bewirkung der Frühgeburt für den Arzt erlaubt, wenn er dadurch das Leben der Mutter rettet; denn es ist bekannt, daß die Leibesfrucht, im 7. und 8. Monat entbunden, lebensfähig bleibt. In einem

[1]) L. c.: Si rixati fuerint viri et percusserit quis mulierem praegnantem, et abortivum quidem fecerit, sed ipsa vixerit: subjacebit damno quantum maritus mulieris expetierit et arbitri judicaverint. Sin autem mors ejus fuerit subsecuta, reddet animam pro anima, oculum pro oculo, dentem pro dente etc.

[2]) Nachdem nämlich in der Bulle vom Jahre 1588 die Strafen genannt sind, welche die Mütter nach dem weltlichen Gesetze treffen, wird fortgefahren: Insuper, ut immanissimi hujus delicti gravitati non solum temporalibus, verum etiam spiritualibus poenis prospiciamus et consulamus, omnes et singulos cujuscunque gradus, status etc., qui, vel quae uti principales, vel ut sociae ad tale facinus committendum, opem, consilium, favorem, potionem vel alia medicamenta scienter dederint etc.

[3]) Cf. Avancini, De const. Ap. sed. p. 109.

solchen Falle setzt der Arzt eine Handlung, die nicht direct die Tödtung des Kindes bewirken soll. Dagegen kann man es nicht für erlaubt erklären, obwohl es einige Theologen thuen, in Krankheitsfällen eine Arznei zu geben oder zu nehmen, welche direct auf Abtreibung und Tödtung der Leibesfrucht hinzielt, [1]) noch auch die Leibesfrucht mit dem Messer zu tödten, wenn das eine oder andere für die Entbindung als nothwendig erscheinen sollte. Wohl aber ist es erlaubt, eine Arznei zu nehmen, welche voraussichtlich dem Leben der Mutter sehr dienlich und nothwendig, aber für die Leibesfrucht gefährlich ist; denn gewöhnlich ist mit dem Leben der Mutter auch das der Frucht in Gefahr. Ob aber für die Mutter eine gefährliche Operation zum Behufe der Entbindung deshalb Pflicht werde, damit das Kind noch getauft werden könne, ist eine Frage, welche nach dem jetzigen Stande der Medicin überflüssig geworden ist, weil der Arzt dem Kinde auch im Mutterleibe die Taufe appliciren kann. [2])

Diejenigen sündigen schwer, welche die Mütter in der Schwangerschaft so behandeln, daß ihre Leibesfrucht abgetrieben wird oder doch Gefahr leidet. Und die Mütter selbst sündigen um so schwerer, wenn sie sich Nachlässigkeiten um die Leibesfrucht zu Schulden kommen lassen.

---

[1]) Der hl. Alphonsus (l. 4. n. 394) führt viele Theologen für eine Meinung an, nach welcher es erlaubt sein soll, in dringenden Fällen eine Medicin zu geben, welche direct die Abtreibung der Leibesfrucht bewirkt, wenn dies für das Leben der Mutter nothwendig ist. Die entgegengesetzte Meinung, welche dies nicht für erlaubt erklärt, wird aber als sent. communior bezeichnet, und hinzugefügt: Secundam tanquam tutiorem censeo in casu nostro omnino amplectendam.

[2]) Ballerini stellt in den Anmerkungen zu Gury folgende Regeln auf:

1. Wo der Tod der Mutter oder der Leibesfrucht gewiß ist und nur ein Leben gerettet werden kann, ist die Mutter nicht verpflichtet zu sterben, damit sie dem Kinde das zeitliche Leben erhalte.

2. Die Mutter ist nicht verpflichtet, eine gefährliche Operation zu übernehmen, damit das Kind getauft werden könne, weil dies auch im Mutterleibe geschehen kann.

3. Wenn die Mutter in Lebensgefahr ist und durch Beschleunigung der Geburt gerettet werden kann, so ist letztere erlaubt, zumal da, wo die Leibesfrucht lebendig ans Tageslicht kommt.

4. Ist bei einer Krankheit ohnehin Gefahr zu einer Frühgeburt, so darf sie die für ihre Gesundheit nöthige Arznei nehmen, wenn die Frühgeburt auch noch mehr dadurch beschleunigt würde.

5. Wenn für die Leibesfrucht die Gefahr einer Frühgeburt oder des Todes im Mutterschoße vorhanden ist, so darf die Frühgeburt bewirkt werden.

6. Wenn durch eine gefährliche Operation das Leben des Kindes gesichert wird, und für die Mutter Aussicht auf Genesung wahrscheinlicher ist, so ist es für letztere erlaubt, fast Pflicht, die Operation vornehmen zu lassen.

Die angeführten Sätze lassen sich insofern rechtfertigen, als eine Mutter sich in einer ähnlichen Lage befindet, wie derjenige, welcher im Wasser schwimmend von einem anderen ergriffen wird, der ihn unfehlbar zu Boden ziehen und ertränken wird. Wenn hier ein anderer zu Hülfe kommt und nicht direct tödtet, sondern so weit als möglich beide retten will, aber zunächst die Lostrennung derselben von einander bewirkt: so wird die Linie des Erlaubten noch nicht überschritten.

3. Verschieden vom Mord ist der **Todtschlag** (homicidium casuale), die **ohne Ueberlegung** ausgeführte Tödtung.[1]) Vorsätzlich kann die Tödtung beim Todtschlag noch sein, aber es fehlt die Ueberlegung bei der Ausführung. Er trägt hinsichtlich des Grades der Sünde einen verschiedenen Charakter an sich, je nachdem die Handlung selbst, aus welcher der Tod hervorging, eine mehr oder minder schwere Sünde war, wird sogar in einzelnen Fällen indifferent, wenn er ganz unverschuldet war. Darnach ist der Todtschlag in einer Schlägerei oder bei heftiger Aufwallung des Zornes zu beurtheilen. In je näherer Beziehung der Tod zu der Handlung stand, je leichter er als Folge erkannt werden konnte, je sündhafter die Handlung, welche den Tod zur Folge hatte, desto mehr ist er zu imputiren.[2]) Eltern sollen die nöthige Vorsicht in der Bewachung des Lebens ihrer Kinder anwenden, sie nicht mit sich ins Bett nehmen auf die Gefahr hin, daß sie erstickt werden.

4. Jede absichtliche **Körperverletzung** und **Beeinträchtigung der Gesundheit** des Mitmenschen ist ebenfalls eine Sünde der Ungerechtigkeit und hat die Restitutionspflicht rücksichtlich des damnum emergens und lucrum cessans zur Folge, wenn die Sünde alle Eigenschaften an sich hat, welche sonst vorhanden sein müssen, ehe eine Damnification die genannte Pflicht nach sich zieht.

§. 15.

(Fortsetzung.)

Das Duell und der Krieg.

1. Das **Duell** ist ein Kampf zwischen zwei Personen oder auch zwischen zwei gleichen Parteien, und im engeren Sinn ein für eine bestimmte Zeit, einen bestimmten Ort und bestimmte Waffen aus Privatautorität verabredeter Kampf. Fehlt die Verabredung, so kommt noch kein Duell zu Stande, und die Streitenden unterliegen nicht den mit dem Duell verbundenen kirchlichen Strafen. Wollte jemand einen anderen zu einem Duelle unter der Androhung einer sofortigen Tödtung herausfordern, so dürfte der Bedrohete die Nothwehr nach den angegebenen Regeln anwenden, und den anderen tödten, wenn er sich nicht anders retten könnte.[3]) Erlaubt könnte das Duell werden, wenn es zur Entscheidung eines Krieges (Horatier und Curiatier) und im Auftrage der souveränen Gewalt übernommen würde, obwohl dergleichen Fälle imaginäre sind. Indessen das gewöhnliche Duell zur Schlichtung eines Streites über die Ehre oder für die Ehre ist niemals erlaubt: weil niemand über sein Leben ein dominium hat, ebensowenig über das des Mitmenschen; weil niemand das höhere Gut des Lebens

---

[1]) Strafges.-B. §. 212.

[2]) Für eine Art des Todtschlags setzt das neue Strafgesetzbuch für das deutsche Reich vom Jahre 1871 (§. 214) Zuchthausstrafe über 10 Jahren bis zur lebenslänglichen Zuchthausstrafe fest: es ist der Todtschlag in der Absicht ausgeführt, um ein ausgeführtes Verbrechen geheim zu halten oder nicht verrathen zu lassen.

[3]) **Ballerini** bemerkt zu **Gury** n. 405, daß eine Nothwehr auch an einem zum Duelle bestimmten Orte möglicher Weise stattfinden könne.

für ein niederes aufs Spiel setzen darf; weil niemand die wahre Ehre durch eine sündhafte Handlung gewinnen oder erhalten kann.

Das Concil von Trient[1]) nennt das Duell einen detestabilis usus fabricante diabolo introductus, und verhängt die Excommunication nicht nur über die Duellanten, sondern auch über die Secundanten, Permittenten, welche den Ort dazu hergeben, die geflissentlichen Zuschauer und alle Mitwirkenden. Gregor XIII dehnte die kirchlichen Strafen auch auf das geheime Privatduell aus und auf alle, welche der Verabredung gemäß auf dem Kampfplatze sich eingefunden (Bulle Ad tollendum vom 5. Dec. 1582). Clemens VIII erneuerte in der Bulle vom 1. Sept. 1592 die kirchlichen Gesetze. Ferner hatte das Concil von Trient für die auf dem Kampfplatz im Duell Gefallenen das kirchliche Begräbniß verboten, was Benedict XIV in der Bulle Detestabilis vom Jahre 1752 auch auf die ausdehnte, welche an den beim Duelle empfangenen Wunden etwas später sterben sollten. Man interpretirt diese Bulle gewöhnlich dahin, daß diese Strafe dann nicht verhängt sei, wenn der Tod nur zufällig aus der beim Duell empfangenen Wunde, oder wenn der Tod erst mehrere Tage nachher erfolge.

Pius IX hat nach der Constitution vom Oct. 1869 die Excommunication auch auf die simpliciter provocantes ad illud ausgedehnt, ohne daß die Ausführung auf diese Herausforderung folgen muß; sowie auf die acceptantes duellum, welche jene Herausforderung annehmen, ohne daß wiederum die Ausführung folgen muß. Für die einfachen Zuschauer nach dem C. Trid. sind aber die mit Absicht sich einstellenden Zuschauer de industria spectantes gesetzt, und für die Fürsten, welche den Ort zu dem Zweikampf hergeben, einschließlich auch diejenigen, welche als Vorgesetzte das Duell nicht hindern. Zugleich ist diese Excommunication zu einer dem Papste reservirten der zweiten Klasse gemacht.[2])

In der Welt sucht man das Duell noch immer zu vertheidigen oder zu entschuldigen. Die wahre Ehre kann offenbar durch sündhafte Handlungen nicht gewahrt werden. Es ist daher höchst beklagenswerth, wenn beim Militär der Grundsatz herrscht, daß man auf seine Stelle quittiren oder das Duell annehmen müsse. Offenbar können solche Verhältnisse das Duell nicht erlaubt machen. Laxe Propositionen sind in dieser Hinsicht von Benedict XIV in der genannten Bulle Detestabilis censurirt worden.[3])

---

[1]) S. 25. cap. 19.

[2]) Unter das Reservat fallen nach der angeführten Constitution: Duellum perpetrantes, aut simpliciter ad illud provocantes, vel ipsum acceptantes, et quilibet complices, vel qualemcunque operam aut favorem praebentes, necnon de industria spectantes, illudque permittentes, vel quantum in illis est, non prohibentes, cujuscunque dignitatis sint, etiam regalis vel imperialis.

[3]) Prop. 1: Vir militaris, qui nisi offerat vel acceptet duellum, tanquam formidolosus, timidus, abjectus, et ad officia militaria ineptus haberetur, indeque officio, quo se suosque sustentat, privaretur, vel promotionis, alias sibi debitae ac promeritae, spe perpetuo carere deberet, culpa et poena vacaret, sive offerat sive acceptet duellum.

Prop. 3: Non incurrit ecclesiasticas poenas, ab ecclesia contra duellantes latas, dux vel officialis militiae, acceptans duellum ex gravi metu amissionis famae vel officii.

Auch die leichteren Duelle, welche die Gefahr für Verwundungen mit sich bringen, sind wegen dieser Gefahr nicht erlaubt, können auch Gelegenheit zu schwereren Duellen werden. Das Reservat trifft jedoch nur da zu, wo eine schwere Sünde vorliegt.

2. Der **Krieg** ist der Kampf größerer Heere oder ganzer Völker gegeneinander, um die Rechte des Staates zu vertheidigen oder zur Geltung zu bringen. Er kann als Defensiv- wie als Offensivkrieg erlaubt sein, wenn es kein anderes Mittel mehr gibt, um ein großes Unrecht abzuwehren, oder ein sicheres Recht in Ausführung zu bringen. Jedoch muß er alsdann **erstens** von der höchsten rechtmäßigen Gewalt decretirt, **zweitens** um wichtiger Güter und Rechte willen unternommen, und **drittens** unter den gehörigen Formen nach förmlicher Ankündigung begonnen werden, wenn auf anderen Wegen vergeblich Satisfaction gesucht worden ist.

In einem gerechten Kriege ist es für den Soldaten nicht bloß erlaubt, sondern oft auch pflichtmäßig, das Leben der Feinde nicht zu schonen. Ein Zweifel an der Rechtmäßigkeit des Krieges ändert an dieser Sache noch nichts, so lange die Unrechtmäßigkeit nicht gewiß ist, denn bei Zweifeln hat für die Unterthanen die Pflicht des Gehorsams den Vorzug. Die Präsumtion ist nämlich so lange für die Gerechtigkeit oder Rechtmäßigkeit des von der rechtmäßigen Obrigkeit begonnenen Krieges, so lange die Gründe für das Gegentheil nicht entscheidend sind.

Ob es für die Obrigkeit erlaubt sei, mit einer bloßen Probabilität für die Rechtmäßigkeit den Krieg zu beginnen, wird von einigen bejaht, vom hl. **Alphonsus**[1]) verneint, weil der Krieg für beide Theile gewöhnlich einen großen Schaden an den zeitlichen Gütern zur Folge hat. — Das Tödten der Wehrlosen, der Greise, Frauen und Kinder ist aber im Kriege nicht erlaubt, es sei denn, daß ohne dies die Feinde nicht vernichtet werden könnten, wie bei Belagerungen. In solchen Fällen kann auch das Zerstören der Kirchen oder Klöster erlaubt werden, wenn die Feinde darin einen Hinterhalt haben. Dagegen ist nicht jedes Mittel erlaubt. Täuschung nimmt hier zuweilen den Charakter des Erlaubten an; aber Verräther gebrauchen, um die Anführer tödten zu lassen, ist Mitwirkung zum Meuchelmorde.

Wenn der Friede geschlossen worden ist, kann es nicht gestattet sein, den Krieg nun von neuem aus dem Grunde zu beginnen, weil man zum Frieden gezwungen worden sei. Die Treue und Gerechtigkeit verlangt Beobachtung der Verträge.

Im übrigen wird das Kriegsrecht, mit dem Fortschritte der wahren Cultur im Geiste des Christenthums, immer milder und humaner werden. Ein erfreulicher Fortschritt in dieser Hinsicht ist es, daß man die Verwundeten, Krankendiener und Geistlichen zu den Unverletzlichen zählt.

---

[1]) L. IV. n. 404.

§. 16.

Die Sünde der Ungerechtigkeit gegen die leibliche Integrität des Menschen in geschlechtlicher Hinsicht.

Jeder Mensch hat von Gott das freie Gebrauchsrecht über seine Leibesglieder erhalten, einschließlich auch über die Organe, welche Gott zur Fortpflanzung des Menschengeschlechts angeordnet hat. Daher kann denn auch nicht nur gegen die Keuschheit durch unerlaubte Befriedigung der Geschlechtslust in dieser Hinsicht gesündigt werden, sondern auch gegen die Gerechtigkeit, wenn ungerechte Eingriffe in das Recht des Menschen hinsichtlich des freien Gebrauches seiner Glieder gemacht werden, oder wenn er durch die Verführung zu einer Sünde der Unkeuschheit auch noch an anderen Gütern beschädigt, oder eines besonderen körperlichen Gutes, der Jungfräulichkeit nämlich, beraubt wird. Wenn daher die Sünden der Wollust an einem anderen Orte in der Moral nach ihrem ganzen Umfange vorgelegt werden müssen, so sind an diesem Orte zu einer vollständigen Uebersicht über das Gebiet der Ungerechtigkeit nur diejenigen Sünden der Unkeuschheit zu erwähnen, in welchen sich zugleich eine Verletzung der Gerechtigkeit zeigt.

1. Der Ehebruch schließt nicht nur die fornicatio in sich, sondern verletzt auch das Recht des anderen Ehegatten, welches derselbe durch das Sakrament der Ehe über den Leib des anderen Ehetheils zum Behufe der Beiwohnung als ein unveräußerliches erhalten hat. Dieses Recht wird in doppelter Weise verletzt, wenn beide complices verehelicht, der thorus also von beiden Seiten verletzt ist. Accidenteller Weise kann auch den legitimen Kindern durch den Ehebruch ein Vermögensnachtheil entstehen, oder den Blutsverwandten des Gatten, wenn von der Ehebrecherin ein illegitimes Kind ex adulterio unterschoben wird. Diesen Nachtheil hinsichtlich der Vermögensrechte so viel als möglich wieder zu ersetzen, ist Pflicht der Ehebrecherin und ihres complex, indem beide solidarisch dafür haften, oder der letztere allein, wenn er Betrug oder Drohung angewandt hätte.

2. Das stuprum (Nothzucht ist ein engerer Begriff) besteht im allgemeinen darin, daß eine Frauensperson gegen ihre freie Einwilligung zur fornicatio mißbraucht wird.[1]) Schon dieser Eingriff in das freie Gebrauchsrecht des Menschen über seine Leibesglieder gegen die Einwilligung desselben macht eine Ungerechtigkeit aus und ändert die fornicatio der Art nach. Die Beeinträchtigung des freien Gebrauchsrechts kann nun im näheren vollzogen werden: erstens durch physische Gewalt;[2]) zweitens durch Drohung oder moralische Gewalt; drittens durch List und Betrug; viertens speciell durch ein fingirtes Eheversprechen; fünftens während des Schlafes oder eines trunkenen Zustandes.

---

[1]) Stuprum est violatio mulieris ipsa invita.

[2]) Die violenta oppressio feminae ist in der Münsterschen Diöcese ein bisch. Reservat.

Bei den alten Theologen und im kanonischen Recht war der Begriff des stuprum ein engerer, indem es als injusta defloratio virginis gefaßt wurde. Wird nämlich der eben bezeichnete ungerechte Eingriff in das Gebrauchsrecht des Mitmenschen einer Jungfrau gegenüber gemacht, so wird sie nicht nur an diesem Rechte beschädigt, sondern außerdem eines leiblichen Vorzugs, der Jungfräulichkeit, beraubt, welcher an sich schon einen hohen Werth hat und als ein Vorzug in einem besonderen Glanze an der allerseligsten Jungfrau verehrt wird. Der Verlust dieses Vorzugs hat außerdem Schimpf und Schande zur Folge, sobald er bekannt wird, und nimmt der Jungfrau dann auch noch die Aussicht auf eine ihrem Stande entsprechende Verehelichung. — Mag es nun auch richtiger sein, den zuerst angeführten weiteren Begriff des stuprum festzuhalten, weil darin schon eine Ungerechtigkeit liegt: so sind doch die zuletzt angeführten Umstände von der Beschaffenheit, daß sie die Sünde specifisch ändern und daher auch in der Beicht bekannt werden müssen, weil sie eine neue Ungerechtigkeit involviren. Das Civilgesetz betrachtet die leibliche Jungfräulichkeit zwar nicht als ein besonderes Gut, legt aber doch dem stuprator einer verführten Jungfrau gegenüber die Rechtspflicht einer entsprechenden Ausstattung auf, damit so der angeführte Nachtheil in etwa compensirt werde, und sie durch die erhaltene Ausstattung Aussicht auf anderweitige Verehelichung gewinne.

Die Pflicht der Alimentation der etwaigen Frucht ex stupro, wenn sie auch bei dem gewaltsamen stuprum nicht so häufig sein mag, fällt auf den stuprator allein.

Wird ein unschuldiges Kind zu unnatürlichen Wollustsünden mißbraucht, so ergibt sich die Sünde der Verführung, welche von der Wollust eine besondere Species annimmt.

3. Die Entführung (raptus) einer Frauensperson, um sie zu einer Wollustsünde zu mißbrauchen, ist ebenso eine Ungerechtigkeit gegen die Freiheit des Mitmenschen, wie die andere Art der Entführung, um die Entführte zu heirathen.[1])

4. Eine Art der Mitwirkung zu den Sünden der genannten Art heißt die Kuppelei, wenn durch Schmeichelei die Mitmenschen zu Wollustsünden verführt werden, obwohl die Mitwirkung in mannigfacher Weise zu Stande kommen kann.

§. 17.

Die Sünden der Ungerechtigkeit gegen das Eigenthumsrecht der Mitmenschen an den Glücksgütern.

Auf die Vermögensrechte, d. h. auf die Rechte an den Glücksgütern paßt die oben entwickelte Unterscheidung zwischen dinglichen und Obligationsrechten zunächst. Die Verletzungen der letzteren charakterisiren sich namentlich als Verletzungen der Restitutionspflicht und der Vertragspflichten und kommen in den

[1]) Siehe oben S. 50. 51.

betreffenden Lehrstücken zur Sprache. In diesem Paragraphen sind vornehmlich die Verletzungen der dinglichen Rechte, speciell des Eigenthumsrechts, zu nennen; und diese Sünden theilen sich in zwei Hauptklassen, je nachdem ihnen Haß und Lust an der Beschädigung, oder Eigennutz und Habsucht zu Grunde liegt.

A. Zur ersten Klasse gehören die Sünden der Beschädigung (damnificatio) an den beweglichen oder unbeweglichen Glücksgütern der Mitmenschen, Saaten, Pflanzungen, Kornhaufen, Geräthschaften, Wohnungen u. s. w.; auch die Sünde der Brandstiftung.[1]) Nicht gar selten wird dieselbe vom Eigenthümer oder auf dessen Veranlassung hin an seinem eignen Wohnungsgebäude bewirkt, um die Versicherungssumme zu erlangen. Dann gehört die Sünde, weil diese Absicht die Species derselben ändert, zu den Sünden der zweiten Klasse und ist ein Betrug, wodurch der Betreffende dem Versicherer gegenüber restitutionspflichtig wird.[2]) — Werden religiöse Bildwerke, welche an Straßen, Wegen oder Wohnungen aufgestellt sind, absichtlich beschädigt, so ist die Sünde auch eine Verletzung der Gottesverehrung (religio) und wird zu einem eigentlichen Sacrilegium, wenn die Gegenstände geweihet sind oder der Kirche gehören. Mitunter ist die Beschädigung gegen unbestimmte Personen oder gegen viele und gegen das bonum commune gerichtet und dann ergeben sich die gemeingefährlichen Verbrechen als Bewirkung einer Ueberschwemmung durch Durchstechung der Dämme, Beschädigung der Eisenbahnen, Telegraphen, Vergiftung der Brunnen, Wasserbehälter, Eßwaaren.[3]) Solche Sünden gehen oft aus einer Lust am Unglück der Mitmenschen, und aus einer teuflischen Sucht, dasselbe zu befördern, hervor.

B. Die Sünden der zweiten Klasse sind mit der Absicht, die eigene Person oder einen Dritten zu bevortheilen, verbunden, und als innere im 10., als äußere im 7. Gebote des Dekalogs verboten.

1. Der Diebstahl (furtum) ist die geheime Aneignung fremden Eigenthums gegen den Willen des Eigenthümers.[4]) Ueber den schweren oder läßlichen Charakter dieser Sünde wird im folgenden noch speciell die Rede sein. In foro civili gelten als erschwerende Umstände, welche eine größere Strafe bewirken, Einbruch oder Einsteigen in ein Gebäude oder einen umschlossenen Raum, Einbruch durch falsche Schlüssel, Ausführung mit den Waffen in der Hand oder durch Theilnahme an einer Diebesbande, Ausführung auf öffentlichen Wegen, öffentlichen Plätzen, auf der Eisenbahn, einer Wasserstraße u. a.[5]) Die meisten genannten Umstände erschweren die Sünde auch in foro conscientiae, weil sie eine längere Ueberlegung voraussetzen oder auch eine Schädigung des öffentlichen Vertrauens in sich schließen.

---

[1]) Das crimen incendiarii ist in der Münsterschen Diöcese ein bischöfliches Reservat.

[2]) Diese Brandstiftung fällt als eine Sünde anderer Species nicht unter das bei Anm. [1]) genannte Reservat.

[3]) Strafgesetzbuch für das deutsche Reich §§. 306—330.

[4]) Furtum est occulta ablatio rei alienae invito domino.

[5]) Strafgesetzb. §. 243.

2. Die Unterschlagung ist die rechtswidrige Aneignung fremden Eigenthums, wenn der Besitz oder Gewahrsam des betreffenden Objects auf eine nicht unrechtmäßige Weise angetreten war; wie wenn jemand das Geld eines anderen, für welches er etwas kaufen sollte, oder etwas Gefundenes ohne alle Nachforschung nach dem Eigenthümer für sich behält; wie wenn ein Postbeamter den in Empfang genommenen Geldbrief eines anderen sich aneignet.[1]) Im letzteren Falle kommt eine Verletzung der Amtspflicht und der Treue hinzu, da dem Betreffenden das Object anvertraut und die Pflicht der Treue durch das Amt aufgelegt war; wie denn überhaupt in dem Charakter des Anvertrauten die Eigenthümlichkeit des Objects bei dieser Sünde liegt. Werden die öffentlichen Gelder auf diese Weise von dem Beamten unterschlagen, so nannten die Alten diese Sünde peculatus; und in diesem Falle kommt gewöhnlich bei Kassenbeamten noch das Verbrechen der Fälschung der Bücher, mithin ein Betrug, hinzu.

3. Raub (rapina) ist die Aneignung fremden Eigenthums unter Anwendung der Gewalt gegen die Person des Eigenthümers. Er ist specifisch vom Diebstahl durch die Umstände verschieden, weil die persönliche Freiheit des Eigenthümers nicht nur in einem höheren Grade, sondern auch in ganz anderer Weise beeinträchtigt, und eine gewisse Beschimpfung der Person mit der Ungerechtigkeit gegen die Glücksgüter verbunden wird. Wird Gewalt oder Drohung nach vollführtem Diebstahl gegen den verfolgenden Eigenthümer angewandt, so ist der Raub ebenfalls vorhanden,[2]) wie ein Raubanfall, wenn ein thatsächlicher Versuch zu dem Verbrechen gemacht wird.

4. Das Sacrilegium ergibt sich, wenn die Kirche in ihren Vermögensrechten absichtlich beschädigt, oder geweihetes Gut unrechtmäßiger Weise angeeignet wird.[3]) Das Concil von Trient[4]) hat die dem Papste reservirte Excommunication über diejenigen ausgesprochen, welche die Güter der Kirche oder der Armen oder deren Einkünfte durch Gewalt oder Drohung oder durch irgend eine Kunst (aut quocumque quaesito colore) sich aneignen, oder denen entziehen, welchen sie von Rechtswegen zukommen.[5])

5. Die Erpressung ist von einer Seite verwandt mit dem Raube, als dabei ebenfalls Drohung oder Gewalt angewandt wird, aber von der anderen Seite dem Betruge näher stehend, als die Drohung nicht bei einer ungerechten Aneignung fremden Gutes unmittelbar angewandt wird, sondern zur Erzwingung

---

[1]) Strafgesetzb. für das deutsche Reich §. 246. 350.

[2]) Ebend. §. 253.

[3]) In der Münsterschen Diöcese ist die sacrilega calicum et monstrantium ex ecclesiis aut sacellis ereptio ein bischöfliches Reservat.

[4]) S. 22. c. 11. de ref.

[5]) In der Constitution vom 12. Oct. 1869 verhängt Papst Pius IX die reservirte Excommunication über die usurpantes aut sequestrantes jurisdictionem, bona, redditus ad personas ecclesiasticas ratione suarum ecclesiarum aut Beneficiorum retinentes; sowie über die, welche die Güter der römischen Kirche usurpiren oder dazu mitwirken.

einer Handlung oder Leistung, wodurch ein Nachtheil für andere und Vortheil für die eigene Person erzielt wird; wie wenn jemand einen anderen zum Unterschreiben eines Wechsels zwingt oder nöthigt, um so Vortheile zu gewinnen.

6. Der **Betrug** (fraus) besteht darin, daß jemand durch Verletzung der Wahrhaftigkeit als **die wirksame Ursache** einen Vermögensnachtheil des Mitmenschen bewirkt und einen Vortheil für sich oder einen Dritten erzielt. Soll der Betrug zugleich als ein Verbrechen (crimen) vor dem Strafgesetze in foro civili strafbar sein, so muß die Wahrhaftigkeit in positiver Weise, sei es durch Lüge, Verstellung oder Fälschung verletzt worden sein.[1]) Indeß der Betrug als Ungerechtigkeit ohne den criminellen Charakter kann schon zu Stande kommen, wenn durch bloße Vorenthaltung der Wahrheit der Nächste in einen Irrthum geführt wird, auf dessen Beseitigung er ein Recht hatte, weil er dadurch benachtheiligt wird. Täuschung ist somit stets, auch im letztern Falle, beim Betrug vorhanden, aber die Wahrhaftigkeit ist sonst in diesem Falle nur negativer Weise durch Vorenthaltung verletzt worden. Nimmt der Betrug eine positive Verletzung der Wahrhaftigkeit in sich auf, sei es Lüge, Verstellung oder Fälschung: so kann er schon deshalb niemals erlaubt werden.[2]) Dagegen kann das bloße Vorenthalten der Wahrheit, oder das bloße Bestehenlassen des Irrthums mitunter erlaubt werden, wenn dadurch nicht ein Nachtheil des Mitmenschen bewirkt, sondern nur ein Vortheil für die eigene Person erzielt wird.[3])

Der Betrug zielt somit nicht unmittelbar auf eine Aneignung fremden Gutes gegen den Willen des Eigenthümers; der ungerechte Angriff geht zunächst auf die Erkenntniß des Mitmenschen, um ihn in die Irre zu führen und so die Zustimmung seines Willens zu einer Handlung zu erschleichen, wodurch er benachtheiligt wird. Daher kann der Betrug in den mannigfachsten Formen bei den Verträgen, vornehmlich beim Verkaufe, vorkommen, durch Täuschung über den Werth, die Qualität, Quantität, das Wesen des Verkaufsobjects, durch Fälschung des Geldes, der Gewichte, der Vertragsurkunden.

Die **Fälschung** des Metall- oder Papier-**Geldes** und wissentliche Ausgabe desselben ist zugleich auch gegen das öffentliche Vertrauen gerichtet und ein gemeinschädliches Verbrechen. Denselben Charakter trägt die **Urkundenfälschung** an sich, wenn dadurch das öffentliche Vertrauen beeinträchtigt und ein Vermögensvortheil erzielt wird.[4])

---

[1]) Das Strafgesetzbuch §. 263 sagt: „Wer .... das Vermögen eines andern dadurch beschädigt, daß er durch Vorspiegelung falscher oder durch Entstellung oder Unterdrückung wahrer Thatsachen einen Irrthum erregt oder unterhält", wird wegen Betrugs bestraft.

[2]) Vgl. unten die Lehre von der Wahrhaftigkeit.

[3]) Fälle dieser Art siehe in der Lehre über die Verträge S. 129 ff.

[4]) Das Strafgesetzb. für das deutsche Reich §. 268 unterscheidet rücksichtlich der Strafbarkeit die Fälschung einer Privat- und einer öffentlichen Urkunde, eines Wechsels z. B. und eines Testaments. Auch rechnet es die Fälschung der Zeugnisse von Medicinalpersonen, wissentliche Ausstellung unwahrer Zeugnisse von Aerzten zum Gebrauche bei Behörden oder Versicherungsgesellschaften zu den Verbrechen (§. 278).

Der Betrug verbindet sich oft auch mit dem Bankerutte, wenn Vermögensstücke verheimlicht oder bei Seite geschafft, wenn Rechtsgeschäfte zum eigenen Vortheile erdichtet, wenn Handelsbücher verheimlicht oder vernichtet oder absichtlich nicht geführt werden.[1])

Wenn durch übermäßigen Aufwand und Luxus, oder durch Börsenspeculationen und Differenzgeschäfte leichtsinniger Weise auf einen Bankerutt hingearbeitet wird, so liegt zwar kein eigentlicher Betrug, aber wohl eine eigentliche Ungerechtigkeit vor, indem die obligatorischen Rechtspflichten gegen die Mitmenschen nicht beachtet, sondern leichtsinnig bei Seite gesetzt und dadurch ihnen Vermögensnachtheile bereitet werden. — Ueberhaupt aber ist es nicht nöthig, alle möglichen Wege des Betruges hier zu bezeichnen. Die Lehre von den Verträgen muß das Fehlende ergänzen.

7. Verwandt mit dem Betruge ist die Untreue und der Unterschleif. Ueber diese beiden Sünden wird unten bei der Tugend der Treue weitläufiger die Rede sein; hier kommen sie nur insoweit zur Sprache, als sie zugleich eine Ungerechtigkeit in sich schließen, d. h. eine Benachtheiligung des Mitmenschen oder eine ungerechte Bevortheilung der eignen Person. Der Vormund, Curator, Verwalter, Mandatar oder eine von der Obrigkeit zu bestimmten Geschäften angestellte Person macht sich der Untreue schuldig, wenn sie die anvertrauten Sachen so verwalten, daß der Eigenthümer Schaden leidet.[2]) — Unterschleif begeht derjenige, welcher durch Mißbrauch des Vertrauens oder Verletzung der Treue im geheimen sich Vermögensvortheile erwirbt, d. h. also da, wo man von seiner Treue Uneigennützigkeit verlangte. Der Eisenbahnbeamte treibt Unterschleif, wenn er durch sogenannte blinde Passagiere sich Nebenverdienste verschafft; ebenso der Beamte, welcher für Bescheinigungen, Quittungen u. s. w. Gebühren annimmt, wo er sie unentgeltlich ausstellen mußte; ebenso der Mandatar, welcher von dem Mandanten nicht bloß für die Ausführung des Geschäfts einen Lohn erhält, sondern nun auch von einem Dritten zum Nachtheile des Mandanten; nicht minder der Beamte, welcher die Lieferungen zu controliren hat und von den Lieferanten durch allerlei Manöver sich Geschenke zu verschaffen weiß, ohne daß diese mit Freiheit gegeben werden. Die Erwerbsart ist beim Unterschleif mithin eine ungerechte, und es ergibt sich daher aus demselben die Pflicht, dem Beschädigten, oder doch ad pias causas zu restituiren, wie aus der Simonie, welche Sünde Aehnlichkeit mit dem Unterschleif hat, nur mit dem Unterschiede, daß sie zugleich gegen die Gottesverehrung gerichtet ist.

Dem Beschädigten wäre in dem ersten, dritten und vierten der oben genannten Fälle zu restituiren, d. h. der Eisenbahngesellschaft im ersten, dem Mandanten im dritten und dem Käufer im vierten Falle, wenn deren Interesse in ungerechter Weise verletzt worden ist. Im übrigen ist aber die Bestimmung der Restitutionspflicht bei der Sünde des Unterschleifs am schwierigsten, namentlich

---

[1]) Strafgesetzb. §. 281.

[2]) Ebend. §. 266.

auch was den Cooperator angeht, der in dem Falle zu nichts zu verpflichten ist, wenn er einzelne freiwillige Geschenke aus Erkenntlichkeit gemacht, oder ungerechte Vexationen dadurch von sich fern halten wollte, wie etwa eine übermäßig strenge Revision seiner Lieferungen.

Einzelne Fälle werden unten bei den Sünden gegen die Treue und bei der Steuercontravention noch erklärt werden;[1]) denn auch bei dieser Sünde wird ein Vermögensvortheil im geheimen erzielt, wo ihn das öffentliche Vertrauen sowie die Gerechtigkeit verbot.

8. Dieses zweite Kapitel soll der gegebenen Eintheilung gemäß vornehmlich die positiven Rechtsverletzungen, die verschiedenen Verbote der Gerechtigkeit, die Eingriffe in die absoluten oder dinglichen Rechte der Mitmenschen enthalten; und diese sind in Betreff des Eigenthumsrechts an den Glücksgütern in diesem Paragraphen größtentheils vorgelegt worden. Nun können aber die Mitmenschen in ihren obligatorischen Rechten, in ihren Rechtsansprüchen auf die Glücksgüter, noch in verschiedentlicher Weise beschädigt werden. Diese Sünden kommen in der Lehre von der Restitution und den Verträgen vor, und sind als Ungerechtigkeiten meistentheils Sünden der Unterlassung. Hier muß es genügen, darauf hinzuweisen, daß die Mitmenschen durch Verletzung dieser Rechte ebenfalls an ihren Glücksgütern oft beschädigt werden. Zu diesen Sünden gehört z. B. der Wucher,[2]) der mitunter den Charakter der Erpressung annehmen kann, aber an sich eine Verletzung der mit dem Darlehnsvertrage verbundenen obligatorischen Rechte und Pflichten ist. Dazu gehört ferner das Leihen oder Kaufen mit dem Vorsatze, die Schulden nicht bezahlen zu wollen. Einige Sünden dieser Art werden in der hl. Schrift himmelschreiende genannt, und das sind außer dem Morde und der sodomitischen Sünde folgende: von einem Armen Wucherzins nehmen;[3]) den Tagelöhnern den verdienten Lohn vorenthalten;[4]) von dem Mitmenschen das absolut Nöthige als Pfand erpressen.[5])

9. Durch Mitwirkung kann bei allen genannten Sünden in der mannigfachsten Weise gesündigt werden; es gilt auch hier der allgemeine Grundsatz, daß die formelle Mitwirkung an der Sünde eines anderen dieselbe Species und oft denselben Grad mit dieser theilt.

§. 18.

Ueber den schweren und läßlichen Charakter der Ungerechtigkeit an den Glücksgütern, sowie über die erlaubte Aneignung fremden Guts in der Noth und durch Schadloshaltung.

Hinsichtlich der genannten Sünden der Ungerechtigkeit sind noch zwei Fragen zu beantworten: wann die Sünde eine schwere oder läßliche werde; und wann die Aneignung fremden Gutes allen sündhaften Charakter verliere.

---

[1]) S. §§. 34. 42. — [2]) S. d. Lehre über die Verträge S. 89. ff. — [3]) 2 Mos. 22, 22-24. — [4]) Jak. 5, 1. Eccl. 34, 27. Tob. 4, 15. — [5]) 2 Mos. 22, 26.

A. In der hl. Schrift wird der Diebstahl zu den Sünden gerechnet, welche vom Himmelreich ausschließen.[1]) Er verletzt ein Recht, was zur gesellschaftlichen Ordnung in der Menschenwelt nothwendig ist, das Privateigenthum und zugleich die Wahrhaftigkeit, wenn auch in anderer Weise, als der Betrug, indem die Entwendung heimlich geschieht.[2]) Der Dieb ist stets auch ein Lügner insoweit, als er seine Ungerechtigkeit auf jede Weise verbergen will und dazu alle Mittel gebraucht. Trotzdem kann bei einem geringfügigen Objecte nur läßlicher Weise gesündigt werden, wenn der Wille nur auf etwas Geringfügiges gerichtet war. Im übrigen richtet sich die levitas materiae auch nach dem Reichthume des Bestohlenen. Denn je mehr der Bestohlene der Beeinträchtigung in seinem Eigenthumsrechte widerstrebt, in eine je traurigere Lage er dadurch gebracht wird, desto größer ist die Ungerechtigkeit.[3]) Das Widerstreben des Willens auf Seiten des Beschädigten macht nämlich ganz besonders die Ungerechtigkeit aus. Daher ist bei Kindern ihren Eltern gegenüber und bei Gatten untereinander die gravitas materiae nicht so bald vorhanden, als wenn der Bestohlene ein Fremder oder Fernstehender ist. Wenn Dienstboten ihren Herrschaften Eßwaaren entwenden und sie selbst verzehren, ist viel eher eine levis materia anzunehmen, als wenn sie dieselben verkaufen, da das Widerstreben der Herrschaft im ersteren Fall nicht ein so großes ist als im anderen Falle.

Wenn nun auch ein Grundsatz sagt: aus mehreren läßlichen Sünden entsteht noch keine Todsünde, so kann dennoch zuweilen aus mehreren kleinern Diebstählen eine schwere Sünde sich ergeben. Als Hauptgrundsatz hierfür muß gelten, daß die Todsünde erst da entsteht, wo der innere Willensentschluß auf ein bedeutendes Object hin gerichtet ist. Das trifft zu bei einem verabredeten Diebstahl, wenn das Object ein bedeutendes war, obwohl der einzelne Theilnehmer nur etwas Geringfügiges erhalten hat, oder wenn die Intention gleich anfangs auf etwas Bedeutendes ging, das man durch wiederholte Diebstähle sich aneignen will. Hinsichtlich des Betrugs trifft dies zu, wenn jemand mit zu leichtem Gewichte verkauft. Allein die Todsünde kann auch nachträglich sich ergeben; wenn jemand durch mehrere kleinere Diebstähle sich etwas Bedeutendes angeeignet hat und sich noch im Besitze des so angewachsenen Quantums befindet. Sind nun die kleineren Diebstähle gegen eine und dieselbe Person ausgeführt, so kommt hinzu, daß auch der Bestohlene durch wiederholte Diebstähle um ein Bedeutendes benachtheiligt worden ist und daher um so mehr mit seinem Willen

---

1) Zach. 5, 3.

2) Cf. Thom. s. th. 2. 2. qu. 66. a. 5.

3) Gury gibt den Taglohn ungefähr als Maßstab für die Bestimmung der gravis materia an, bei einem Armen 10 Sgr. etwa, bei einem Handwerker 15—20, bei mäßig wohlhabenden Leuten 1 Thlr., bei gewöhnlich reichen 1½—2 Thlr. Letztere Materie constituirt nach einigen in allen Fällen eine gravis materia; die meisten setzen 4—5 Thlr. als absoluten Maßstab für eine gravis materia fest. Allein der Geldwerth ist ein schwankender. In Westfalen kann gegenwärtig 20 Sgr. als gewöhnlicher Tagelohn für den Arbeiter angesehen werden, in industriellen Gegenden schon 1 Thlr.

der Beschädigung widerstrebt. Hat der Dieb wenigstens virtuell auf diese bedeutende Beschädigung seine Absicht und Aufmerksamkeit gelenkt gehabt, so ist auch von dieser Seite die Todsünde vorhanden. Für den anderen Fall, daß das ungerecht Angeeignete mehreren Personen gehöre, trifft zwar der zuletzt angeführte Grund nicht zu; denn das Widerstreben des Bestohlenen geht nicht auf ein bedeutendes, sondern nur auf ein unbedeutendes Object. Indessen das invito domino constituirt doch nicht so das Wesen des Diebstahls, daß davon allein der Grad der Sünde abhängt. Beim Diebstahl concurrirt auch die Habsucht auf Seiten des Diebes,[1]) und diese hat im genannten Falle ein Bedeutendes zum Objecte.[2]) Man kann auch sagen, daß jeder Bestohlene in einem viel höheren Grade widerstreben wird, sobald er von der Benachtheiligung vieler erfahren würde.[3]) Der hl. Alphonsus macht die richtige Einschränkung, daß das Object bei wiederholten kleineren Diebstählen aber ein größeres sein müsse, ehe dadurch eine Todsünde sich ergebe, als wenn es sich um einen einmaligen Diebstahl in re gravi handele, besonders dann, wenn die gestohlene Summe nicht zusammengehäuft worden ist. Das Addiren der kleineren Posten und das Summiren unterläßt nämlich der Dieb gewöhnlich, und dann fehlt es eher an der genannten Intention. Der hl. Alphonsus nimmt deshalb das doppelte der Summe als Maßstab an, welche bei einem einfachen Diebstahle eine gravitas materiae constituiren würde.[4]) Verstreicht zwischen den kleineren Diebstählen eine längere Zeit, so kann man sie in der Regel nicht mehr addiren; einige behaupten dies bei einer Zwischenzeit von zwei Monaten. Zugleich versteht sich aus dem Gesagten von selbst, daß eine die verschiedenen kleineren Diebstähle unterbrechende Reue und Bekehrung dieselben auch von einander trennt. Die vorangegangenen und nachfolgenden kleineren Diebstähle sind in diesem Falle nicht in der Intention vereinigt; sie wären nur dann zusammen zu addiren, wenn das Gestohlene zu einer gravis materia herangewachsen und in dem Besitze des Diebes sich

---

[1]) Lugo (disp. 16. n 49) will diesen Grund für den schweren Charakter der genannten Diebstähle nicht anerkennen, weil die Ungerechtigkeit des Diebstahls nicht durch den eignen Vortheil, sondern durch den Nachtheil des Mitmenschen constituirt werde. Allein der Diebstahl ist etwas anderes als die Damnification, was ja auch der hl. Alphonsus bei der Entscheidung des bekannten Falles hinsichtlich der Brandstiftung in errore de persona damnificata zugibt; er bezweckt eben den Vortheil für die eigne Person.

[2]) Gury (n. 609) will weiter nach dem Vorgange von Lugo disp. 16, 50 als Grund anführen, daß durch die kleineren Diebstähle wenigstens der Communität ein bedeutender Schaden zugefügt werde; denn wenn die Menschen nicht sub gravi verpflichtet wären, wiederholte kleinere Diebstähle zu meiden, würden viele dazu greifen, dem Müssiggange fröhnen, und so der Communität einen großen Schaden zufügen. — Am richtigsten sagt man, daß der Erwerb durch kleinere Diebstähle jedenfalls ein ungerechter war, und daß die retentio rei alienae in einer bedeutenden Sache sub gravi zur Restitution verpflichtet.

[3]) Cf. Lugo l. c. n. 50.

[4]) Cf. Lugo l. c. n. 59: Facilius tamen hoc excusatur a culpa gravi, quando per magna intervalla, et in diversis negotiis accipiuntur illa modica, non enim ita facile uniuntur.

befände.[1]) Nach den angegebenen Regeln muß nun auch die aus dem Diebstahle hervorgehende Restitutionspflicht beurtheilt werden. Aus einer läßlichen Sünde geht nur eine obligatio levis zur Restitution hervor; allein wo aus mehreren Diebstählen eine Todsünde sich ergeben hat, ist auch die Restitutionspflicht eine schwere.[2]) Sie ergibt sich aus der retentio rei alienae, wenn das Gestohlene noch im Besitze des Diebes oder Hehlers ist, und aus der damnificatio, wenn der Dieb das Gestohlene nicht mehr besitzt. Ist nur eine Person oder auch einzelne um ein Bedeutendes durch wiederholte kleinere Diebstähle beschädigt worden, so muß eben diesen die Restitution geleistet werden. Sind aber mehrere Bestohlene einzeln nur in einem geringfügigen Objecte benachtheiligt worden, so ist diesen gegenüber die Restitutionspflicht keine schwere. Sie kann deshalb in einem solchen Falle, wenn Gründe dafür sind, auch ad pias causas geschehen.

B. Unter bestimmten Umständen wird die Aneignung fremden Guts eine erlaubte Handlung und zwar in der äußersten Noth und als geheime Schadloshaltung.

1. In der äußersten Noth, wo man der zeitlichen Glücksgüter des Mitmenschen unbedingt bedarf, um das eigene Leibesleben zu retten, geht das höhere Gut des eignen Lebens den Glücksgütern des Mitmenschen vor. Das Privateigenthumsrecht an den Gütern der Erde ist nämlich kein absolutes oder unveräußerliches, nur moralisch nothwendig. Indessen in einer bloß schweren Noth (necessitas gravis) ist die Aneignung fremden Eigenthums noch nicht erlaubt,[3]) auch da noch nicht, wo der betreffende sich durch Leihen retten kann (ein pauper re sed non spe ist). Bedarf man ferner in der äußersten Noth nur des Gebrauchs eines fremden Gutes, eines Pferdes, um zu entfliehen, so hat man die Pflicht, die Sache selbst später zu restituiren. Bedurfte man jedoch des Verbrauches eines fremden Gutes als Nahrungsmittel oder zum Ankauf nothwendiger Nahrungsmittel, um das Leben zu erhalten, so ist nachträglich keine Restitutionspflicht vorhanden. Im übrigen kann man in der Praxis die Grenze zwischen necessitas extrema und gravissima nicht ganz genau ziehen. Viele Theologen gestatten die Aneignung fremden Gutes mit Recht, wenn man sich dadurch aus der Gefahr befreien kann, ein Leibesglied zu verlieren oder in Gefangenschaft zu gerathen. Auch wird in jedem Falle die Schwere der Sünde des Diebstahls durch die Noth herabgedrückt, worin sich der Dieb befand.[4])

---

[1]) Sündigt jemand, wenn die von ihm gestohlene Summe schon etwas Bedeutendes war, jedesmal tödtlich, wenn er bei demselben Herrn nachträglich noch mehrere kleinere Diebstähle ausführt? Lugo (a. a. O. n. 44) will dies bejahen, wenn der Dieb an den großen Schaden der vorangegangenen Diebstähle dächte, ohne den Vorsatz zur Restitution zu fassen. Der hl. Alphonsus verneint es.

[2]) Innoc. XI hat die 38. These verworfen: Non tenetur quis sub poena peccati mortalis restituere quod ablatum est per pauca furta, quantumcunque sit magna summa totalis. — [3]) Innoc. XI hat die 56. These verworfen: Permissum est furari, non solum in extrema necessitate, sed etiam in gravi.

[4]) Holzdiebstähle von armen Leuten in den Gemeindewaldungen ausgeführt, wenn sie das nöthige Brennmaterial nicht kaufen können und ein Mitrecht an den Waldungen haben, verlieren den sündhaften Charakter. Vgl. Brunner II, 243.

2. Unter geheimer Schadloshaltung (occulta compensatio) verstehen wir die geheime Wiederaneignung des Eigenthumsrechts an einer Sache oder doch eines Aequivalents dafür gegen das Wissen und den Willen des Anderen.[1]) Ehe dieselbe erlaubt wird, müssen vornehmlich zwei Bedingungen erfüllt sein.

Es muß a. der Betreffende ein sicheres Recht an der Sache oder an dem Aequivalenten haben und bei der Compensation nicht im geringsten über sein Recht hinausgehen, noch auch die Rechte eines Dritten verletzen.

Sodann muß er b. den öffentlichen Weg des Rechtens, um zu dem Seinigen zu kommen, schon einmal vergebens versucht haben, oder er muß diesen Weg der Umstände, der Kosten oder des Aergernisses wegen gar nicht versuchen können. Die zweite Bedingung ist aber nicht eine so wichtige, daß die geheime Schadloshaltung bei gänzlicher Nichtbeachtung des Rechtsweges eine schwere Sünde sei.

Im allgemeinen soll der Christ zur geheimen Schadloshaltung erst dann schreiten, wenn er sich des Raths anderer, besonders verständiger Menschen bedient hat. Der Beichtvater muß sich hüten, dieselbe im voraus zu gestatten, besonders Dienstboten gegenüber. Hat eine Dienstperson sich zu einem unentgeltlichen Dienste vermiethet oder zu einem niedrigen Lohne sich selbst angeboten, so ist eine geheime Compensation unstatthaft. Nur dann, wenn jemand zu einem solchen Vertrage gezwungen worden wäre, oder über den Lohn nur stillschweigend übereingekommen wäre, würde die Schuldloshaltung bis zu den gerechten Ansprüchen hin erlaubt sein. Für freiwillig übernommene Arbeiten kann sich niemand compensiren.[2])

Den in die Sklaverei mit Gewalt Gebrachten ist es erlaubt, sich das zu ihrer Befreiung Nöthige von ihren Herrn anzueignen.[3]) — Wenn jemand, der eine Rechnung schon entrichtet hat, von dem Richter zur nochmaligen Zahlung verurtheilt worden ist, weil er keine Beweise gegen die vorgebrachten des Gläubigers geltend machen konnte: so ist die geheime Compensation erlaubt, weil er auf eine falsche praesumptio facti hin, und daher ungerecht, verurtheilt worden ist. — Wäre aber jemand wegen einer culpa juridica vom Richter zum Schadenersatz verurtheilt worden: so ist ein solcher Urtheilsspruch nicht ungerecht, verpflichtet vielmehr ex justitia legali und gestattet deshalb die Schadloshaltung nicht.[4])

---

[1]) Gury n. 6. 20.

[2]) Innoc. XI hat die 37. Proposition verworfen: Famuli ac famulae domesticae possunt occulte heris suis surripere ad compensandam operam suam, quam majorem judicant salario, quod recipiunt.

[3]) Vgl. den hl. Alphonsus n. 515.

[4]) Cf. Gury n 624.

§. 19.

Die Sünden der Ungerechtigkeit an der Ehre und dem guten Namen des Mitmenschen; die Sünden der Ungerechtigkeit in Worten und Gedanken.

Von der materiellen Seite sind die Sünden der Ungerechtigkeit gegen das Gut der Ehre wegen ihres höhern Werthes noch schwerer, als die gegen die Glücksgüter, nicht aber von der formellen Seite, wenigstens in der Regel nicht. Denn während die Sünden der Ungerechtigkeit gegen die Glücksgüter oder Vermögensrechte in Thaten und gewöhnlich nach längerer Ueberlegung und Vorbereitung vollzogen werden, werden die erstern durch Worte und daher sehr häufig unbedachtsamer Weise begangen, wie denn die Zunge ein sehr bewegliches und voreiliges Organ ist.[1]) Sie finden deshalb erst hier ihre Stelle nach den übrigen Sünden der Ungerechtigkeit in Werken; wie denn auch das achte Gebot des Dekalogs dem siebenten folgt.

1. Unter den bezeichneten Sünden ist zunächst zu nennen die Ehrabschneidung (detractio) und Verläumdung (calumnia). Erstere ist die geheime und ungerechte Verletzung des guten Namens eines Abwesenden; letztere schließt außerdem eine Lüge in sich, also die Andichtung eines Verbrechens.[2]) Die Ehrabschneidung ist eine directe, wenn ein geheimes Verbrechen des Mitmenschen ruchbar gemacht wird, oder eine indirecte, wenn die guten Werke des Mitmenschen verschwiegen oder nur sehr kalt gelobt werden, um den guten Ruf desselben zu beeinträchtigen. Die Verläumdung ist in der Regel eine directe, wenn ein falsches Verbrechen erdichtet, ein wahres vergrößert oder ein gutes Werk übel gedeutet wird. Das Gut, an welchem der Nächste durch die bezeichneten Sünden beschädigt wird, ist ein noch werthvolleres als das Object des Diebstahls;[3]) sie beschädigen den Nächsten außerdem oft auch an anderen Gütern und untergraben dessen Einfluß und Wirksamkeit. Sie wirken um so nachtheiliger, je gewichtiger das Wort des Ehrabschneiders, je höher die Stellung oder je größer das Ansehen des Beschädigten. Die Verläumdung ist niemals erlaubt, an sich eine Todsünde.[4]) Dagegen kann die Ehrabschneidung als Veröffentlichung eines wahren Verbrechens zuweilen erlaubt werden, wenn wichtige Gründe dazu drängen, weil kein Mensch seinen Mitmenschen gegenüber ein absolutes Recht auf Verheimlichung der Wahrheit hat; weil vielmehr die Mit-

---

[1]) Cf. Thom. s. th. 2. 2. qu. 73. a. 3.

[2]) Cf. Gury: Detractio est injusta violatio famae absentis. Calumnia est detractio accusatione criminis falsi perpetrata

[3]) Sprichw. 22, 1: Ein guter Name ist besser als viel Reichthum; über Gold und Silber geht gute Gunst. Vgl. Ebend. 24, 9.

[4]) Innoc. XI hat die 44. Prop. verworfen: Probabile est, non peccare mortaliter, qui imponit falsum crimen alicui, ut suam justitiam et honorem defendat. Et si hoc non sit probabile, vix ulla erit opinio probabilis in theologia.

theilung der Wahrheit zuweilen erlaubt oder pflichtmäßig werden kann.[1]) Jemand kann einem Freunde Mittheilung von einem Verbrechen machen, bloß um sich Raths zu erholen und zugleich sich Trost zu verschaffen,[2]) oder um einen Schaden von der eignen Person fernzuhalten; die Mittheilung an die Vorgesetzten kann zu dem Behufe geschehen und deshalb erlaubt worden, damit diese die correctio fraterna ausüben; oder sie kann im Interesse dessen geschehen, dem man Mittheilung macht, um ein größeres Uebel von ihm abzuwenden, oder ihm ein wichtigeres Gut zuzuwenden; oder[3]) sie kann im Interesse des allgemeinen Wohls nothwendig werden. Im letzteren Falle ist die Denuntiation Pflicht. Ueberhaupt hebt in allen genannten Fällen die Pflicht der Charitas als eine wichtigere die minder wichtige der Gerechtigkeit auf. Bei Verleihung einer Stelle, bei Eingehung einer Ehe, beim Eintritt in einen Orden, in ein Dienstverhältniß, bei Annahme oder Wahl eines Hausarztes, eines Volksvertreters ist oft die Rücksicht auf das Wohl der Communität oder des aufzuklärenden Mitmenschen viel wichtiger als die auf die Ehre des andern. Die Herrschaft vor einem schlechten Diener oder einer schlechten Magd zu warnen ist ebenso erlaubt, als eine Magd auf die großen Gefahren bei einer bestimmten Herrschaft hinzuweisen.

Der schwere oder läßliche Charakter der Ehrabschneidung richtet sich nach dem Schaden, welcher der Ehre des anderen zugefügt ist. Nach einer sent. probabilior ist sogar die Ehrabschneidung in Gegenwart nur einer Person zuweilen eine Todsünde, wenn diese Person ein Hochgestellter ist; nach einer sent. probabilis trifft dies jedoch an sich bei dem Anhören nur einer Person nicht zu, weil der gute Name in dem Rufe besteht, welchen wir überhaupt haben, nicht aber bei einem Menschen. Im übrigen richtet sich der Grad der Sündhaftigkeit nach der Stellung dessen, dem die Ehre genommen wird: ob er auch an anderen Gütern zugleich beschädigt wird, oder bloß am guten Namen; ob auch anderen Mitmenschen Nachtheile daraus erwachsen; ob die Ehrabschneidung in Gegenwart einer Person oder vieler vollzogen wurde; sodann nach der Absicht des Ehrabschneiders und nach dem Grade der Freiwilligkeit.

Die Species der Ehrabschneidung oder Verläumdung ändert sich nicht etwa je nach dem Verbrechen, welches ruchbar gemacht, bezüglich erdichtet wird. Der Beichtvater hat also darnach nicht zu fragen, würde sonst sogar Veran-

---

[1]) Aus diesem Umstande will Dieckhoff, comp. p. 360 schließen, daß die Ehrabschneidung (detractio) nur eine Sünde gegen die Charitas sei, weil sie sonst niemals erlaubt werden könne. Allein auch eine Pflicht der Gerechtigkeit kann zuweilen einer der Charitas nachstehen, wenn es sich bei letzterer um die Erhaltung viel wichtigerer Güter handelt.

[2]) Zu entschuldigen sind daher die Ehefrauen und Hausmütter, wenn sie dem Beichtvater die Sünden anderer Mitglieder der Familie mittheilen, um sich Raths zu erholen. Der Zweck, um Trost zu erlangen, würde jedoch allein den Grad der Sünde wohl vermindern, aber sie nicht gänzlich aufheben.

[3]) In dieser Hinsicht ist aus den Schriften der Väter ersichtlich, wie sie die Sünden und den Charakter der Häresiarchen schonungslos aufdeckten, weil sie dies für nothwendig erachteten, um die Gläubigen gegen die Verführungskünste der Häretiker zu schützen.

lassung werden, daß die Ehrabschneidung wiederholt würde. Die Species kann nur dann dadurch geändert werden, wenn der speciellen Tugend bei den Hörenden Schaden zugefügt würde, d. h. wenn die Sünde des directen Aergernisses hinzukäme. — Die Zahl der Sünden richtet sich nach der Zahl der Gekränkten.

Ein öffentliches Verbrechen zu erzählen ist keine Sünde, jedenfalls keine schwere. Ebenso darf auch ein notorisch bekanntes oder ein vom Richter abgeurtheiltes Verbrechen anderen Nichtwissenden mitgetheilt werden, weil in diesen Fällen die Ehre nicht beeinträchtigt wird. Ein richterliches Urtheil wird in der Absicht gefällt, damit es bekannt werde. Als notorisch bekannt sieht man etwas an, wie Gury sagt, was 15 Procent der Bewohner eines Orts wissen. Ein notorisch bekanntes Verbrechen darf auch an einem anderen Orte mitgetheilt werden, sobald man voraussetzen kann, daß es dorthin bekannt werden würde. Die der Ehrabschneidung beigefügte Bemerkung, daß es so heiße, daß andere es sagten, hebt die Sünde nicht auf, zumal da nicht, wo man dem Redenden Glauben schenkt.

An der Ehrabschneidung kann ein anderer mitwirken, und insofern die Restitutionspflicht auf sich laden, sobald er ungerechter Weise mitgewirkt oder dieselbe veranlaßt hat. Wer sich als Hörender freut über die Ehrabschneidung, sündigt gegen die Liebe. Wer dagegen bei dem Anhören sein Gesicht abwendet, die Rede auf etwas anderes zu lenken sucht, thut damit genug, wenn er zu dem Ehrabschneider in keinem näheren Verhältniß steht; denn bei einer gleichstehenden Privatperson darf die Pflicht der Correction nicht zu weit ausgedehnt werden. Dieselbe ist für sie einer Ehrabschneidung gegenüber selten vorhanden. Denn der Hörende kann nicht wissen, ob das ihm eben Mitgetheilte nicht schon notorisch bekannt ist; auch nicht, ob es nicht besser sei, daß der Ehrabschneider erst seine Rede vollende, und die vielleicht noch entschuldigenden Umstände hinzufüge; ferner nicht, ob der andere vielleicht einen gerechten Grund zur Mittheilung habe. Die Vorgesetzten sind zwar ihrem Amte nach und daher ex justitia verpflichtet, über die Sitten der Untergebenen zu wachen. Allein man behauptet mit Recht,[1]) daß sie nur aus Liebe, nicht aus Gerechtigkeit verpflichtet seien, Satisfaction zu leisten für die Ehrabschneidung der Untergebenen, wenn sie dieselben nicht gehindert haben. Denn sie sind nicht verpflichtet ex justitia für das Gut der Ehre eines Fremden und Nichtuntergebenen zu sorgen. Ebensowenig ist der Vorgesetzte des Gekränkten ex justitia verpflichtet, die Beschädigung an dessen Ehre im voraus zurückzuweisen. So Gury. Indeß diese Begründung ist doch bei näherem Zusehen nicht stichhaltig, weil man dasselbe von den Glücksgütern behaupten könnte, obwohl die Vorgesetzten als non obstantes, wenn unter ihren Augen ein Diebstahl von den Untergebenen ausgeführt wird, restitutionspflichtig werden. Der Grund, warum sie dies durch ihr Schweigen einer Ehrabschneidung gegenüber nicht werden, liegt offenbar darin,

---

[1]) Cf. Gury n. 453, wo das oben Gesagte als opinio probabilior angeführt wird.

daß das Schweigen in diesem Falle nicht als causa efficax damni angesehen werden kann, wohl aber beim Diebstahle.

Ueber die Todten soll man ebenfalls keine üble Nachreden verbreiten; denn sie haben durch den Tod das Recht auf den guten Namen nicht verloren. Der Geschichtschreiber darf jedoch die öffentlichen Personen einer Kritik unterziehen, weil aus ihrem Handeln sich die öffentlichen Begebenheiten erklären. Die hl. Schrift verschweigt von den öffentlichen Personen ihre Vergehen nicht; die Rüge und Aufdeckung ihrer Fehler ist zugleich ein mächtiger Hebel zur Besserung der Sitten; die Geschichte übt in dieser Hinsicht das Gericht aus. Wer eine öffentliche Stelle einnimmt, setzt sich damit der Kritik der Geschichte aus. Sündhaft wäre aber die Sucht des Geschichtschreibers, überall Böses aufzudecken, dasselbe zu vergrößern und die Buße und Besserung zu verschweigen. — Sich selbst die Ehre rauben ist noch keine Ungerechtigkeit gegen dieses Gut, kann aber eine Ungerechtigkeit werden, wenn der Betreffende dadurch seinen amtlichen Wirkungskreis beeinträchtigt. Die Schwächen eines Menschen erzählen kann sündhaft, sogar schwer sündhaft sein, wenn dadurch die Ehre desselben bedeutend beeinträchtigt wird.

Ueber einen Unbekannten Entehrendes aussagen, ist nur insofern sündhaft, als derselbe bekannt werden könnte. Aber über bestimmte Gesellschaften im allgemeinen ein entehrendes Urtheil fällen, ist sündhaft, weil dasselbe auf die Mitglieder zurückfällt. Nicht nur erschwerende, sondern specifisch ändernde Umstände bei der Ehrabschneidung sind es, wenn den Eltern von den Kindern oder den Kindern von den Eltern die Ehre geraubt wird; dagegen sind es erschwerende Umstände, wenn Höhergestellten, Geistlichen, den obrigkeitlichen Personen der gute Ruf geraubt wird, oder wenn die Ehrabschneidung oder Verläumdung nicht mündlich sondern in Schmähschriften vollzogen wird. Dieselben finden nämlich eine weitere Verbreitung und machen nach dem Sprüchwort: scripta manent das Unrecht zu einem dauernden. Die Restitutionspflicht wird dadurch eine andere. Die Ehrabschneidung gegen den Pfarrer oder andere vorgesetzte Geistliche ist eine qualificirte, der Species nach geändert, weil zugleich eine Sünde gegen die Pietät.

Was die mit den genannten Sünden verbundene Restitutionspflicht angeht, so erstreckt sie sich auf die geraubte Ehre und die daraus hervorgegangene Beschädigung, insofern dieselbe vorhergesehen und beabsichtigt wurde. Die letztere Pflicht ist sogar eine reale, die an den Gütern des Beschädigers haftet und deshalb auf die Erben desselben übergeht. Der Verläumder muß daher seine Aussage widerrufen; der Ehrabschneider muß die Ehre auf indirecte Weise wiederzugeben suchen. Aufgehoben ist die Restitutionspflicht bei der Ehrabschneidung: wenn das Verbrechen auch auf andere Weise bekannt geworden; wenn die Aussage längst vergessen; wenn die Ehre durch einen Urtheilsspruch wiedergegeben ist; wenn die Restitution nicht ohne Lebensgefahr geleistet werden kann; wenn der Beschädigte die Pflicht nachgelassen hat; wenn die Restitution moralisch unmöglich geworden ist. Unachtsamkeit bei der Ehrabschneidung entschuldigt

nicht immer von der Restitutionspflicht. Die theologische Schuld kann sich nämlich nachträglich einstellen als Wohlgefallen an dem angerichteten Schaden. Hat der Beschädigte sich seinerseits durch eine Ehrabschneidung dem Beschädiger gegenüber gerächt, so bezeichnet der hl. Alphons [1]) es als probabel, daß die Restitution hier so lange suspendirt sei, bis der andere ebenfalls den Willen dazu gezeigt habe.

2. Die Ohrenbläserei (susurratio) ist eine Ungerechtigkeit in Worten gegen Abwesende, wodurch nicht immer die Ehre, sondern der Friede und die Freundschaft unter den Mitmenschen beeinträchtigt werden soll. [2]) Da aber ein guter Freund in der Regel ein noch größeres Gut ist als die Ehre, so ist die Ohrenbläserei eine noch schwerere Sünde als die Ehrabschneidung. [3]) Es kommt hinzu, daß der Ohrenbläser in der Regel durch List, Verstellung und Heuchelei sich Kenntniß von dem zu verschaffen suchte, was er alsbald weiter trägt, oder doch auf die genannte Weise sich das Vertrauen des einen und anderen zu erwerben wußte. Deshalb ist die Ohrenbläserei in der hl. Schrift als eins der abscheulichsten Laster dargestellt. [4]) Einen äußerst häßlichen Charakter nimmt dieselbe an, wenn durch sie der Frieden zwischen Eheleuten beeinträchtigt und gestört wird.

3. Die Beschimpfung und Schmähung (contumelia) ist die ungerechte Verletzung der Ehre durch Worte, welche einem Anwesenden zugefügt wird, wogegen bei der Ehrabschneidung der gute Ruf (fama) beeinträchtigt wird. Sie kann als Verletzung eine bloß negative sein, wenn dem Anwesenden die ihm gebührende Ehre nicht erwiesen, oder eine positive, wenn durch Worte oder auch andere Zeichen eine Verachtung kundgegeben wird, durch Vorwürfe, wenn man einem anderen seine Schwächen und Fehler, oder durch Schmähung (convicium), wenn man einem anderen seine unverschuldeten Defecte vorhält. Die Beschimpfung ist eine noch schwerere Sünde als die Ehrabschneidung und an sich eine Todsünde. [5]) Geschieht sie öffentlich, so schließt sie die Ehrabschneidung immer schon in sich. In dem einen wie in dem anderen Falle, mag sie im Beisein Dritter oder vor dem Beschimpften allein vollzogen sein, hat sie die Restitutionspflicht zur Folge. Ist die Beschimpfung von einem Vorgesetzten vollzogen, so genügt zur Restitution die Erweisung einer Freundlichkeit; dagegen muß ein Untergebener deutlicher die Ehre wieder geben. Geschah die Beschimpfung gegenseitig, so ist keine weitere Restitution nöthig, weil die Ertragung der Rache dafür gelten kann.

Was die geduldige Ertragung der Beschimpfung angeht, so ist es für den Christen Pflicht, eine solche Geistesverfassung zu haben, daß er disponirt ist, selbst ungerechte Beschimpfungen mit Ruhe und Gelassenheit hinzunehmen. Darin

---

1) L. IV. n. 999.
2) Cf. Thom. s. th. 2. 2. qu. 74. a. 1.
3) Ib. a. 2.
4) Eccli. 5, 16. 17; 28, 15. Sprüchw. 6, 16 ff.
5) Matth. 5, 22.

hat uns der Herr das erhabenste Muster gegeben und uns zur Nachfolge aufgefordert Matth. 5, 39: Schlägt dich jemand auf die rechte Wange, so reiche ihm auch die andere.[1]) Allein zuweilen hat der Herr auch eine Beschimpfung zurückgewiesen (Joh. 18, 23); und dasselbe kann auch für uns Pflicht werden, wenn dadurch Wichtigeres und ein größeres Gut erlangt wird, wenn die Frechheit des Beschimpfenden dadurch gebrochen,[2]) oder wenn die Ehre des Beschimpften wieder gewonnen werden muß. Nur darf dabei nicht Leidenschaft oder Ehrgeiz in unordentlicher Weise obwalten.

Die Verspottung (illusio, irrisio) oder Verhöhnung (subsannatio von subsannare, durch Geberden verspotten) wird vom hl. Thomas[3]) als eine besondere Species aufgefaßt, weil sie die Verletzung der Ehre zugleich zum Gegenstande des Spiels und des Scherzes mache, und gewöhnlich die Beschämung des leidenden Theils oder des Beschädigten zur Folge habe. In der Verspottung spricht sich ebenfalls ein directer Gegensatz gegen die Liebe aus, wenn man die Gebrechen oder Uebel des Mitmenschen dazu benutzt, um sie verächtlich und zum Gegenstande des Gelächters zu machen. Deshalb ist die Verspottung Gottes und der heiligen Dinge die schwerste Sünde dieser Art (Isa. 37, 23), sodann die der Eltern (Sprüchw. 30, 17), sowie die der Gerechten und Tugendhaften (Job 12, 4).

4. Gegen das Gut der Ehre kann auch durch innere Gedankensünden gefrevelt werden, durch freventliches Urtheil (judicium temerarium), durch Argwohn (suspicio temeraria) und ungegründeten Verdacht (dubitatio temeraria), welche nur graduell unter sich verschieden sind je nach dem Grade der subjectiven Gewißheit, womit die Sünde eines andern ungerechter Weise vorausgesetzt wird. Denn der Verdacht schließt nur einen Zweifel an der Tugend und Ehrenhaftigkeit eines anderen, der Argwohn eine Meinung über die Sünde eines anderen und das freventliche Urtheil eine Gewißheit darüber in sich, aber jedesmal so, daß es an hinreichenden Gründen dazu fehlt. Die letzte Sünde kann eine Todsünde werden und ist im allgemeinen um so schwerer, je mehr die Ehre des Mitmenschen dadurch herabgesetzt wird, je weniger Gründe dafür vorhanden und je entschiedener trotzdem das Urtheil ist. Jedoch ist die Todsünde da noch nicht anzunehmen, wo über einen Unbekannten ein solches Urtheil gefällt, oder wo auf das Ungenügende der Gründe nicht geachtet wird, oder wo entscheidende Gründe für die Annahme vorhanden sind. Der Argwohn und Verdacht sind an sich nur läßlicher Natur, obwohl der erstere auch tödtlich werden kann.

---

1) Vgl. Luk. 6, 29.
2) Sprüchw. 26, 5.
3) S. th. 2. 2. qu. 76. a. 1.

§. 20.
Sünden der Ungerechtigkeit beim Rechtsprechen oder im Gerichte.

Zu den Sünden der Ungerechtigkeit in Worten gehören auch die der Unwahrhaftigkeit im Gerichte, weil hier von der Beobachtung der Pflicht der Wahrhaftigkeit gewöhnlich die Erhaltung anderer Güter, der Ehre und des Vermögens, abhängt. Das Rechtsprechen oder Richten ist eine wichtige Function der Gerechtigkeit, welche im Namen der souveränen Gewalt und im Interesse des bonum commune zur Aufrechthaltung des Rechts und zur Schlichtung von Rechtsstreitigkeiten vollzogen wird. Der Richter spricht Recht, indem er die Rechtsgrundsätze auf specielle Fälle anwendet, sei es, daß er die Strafgesetze gegen Verbrechen im Interesse des bonum commune zur Geltung bringt, oder für Aufrechthaltung der Rechtsverhältnisse unter den Mitgliedern der Communität Sorge trägt, oder im Interesse des Privatrechts darauf bezügliche Streitigkeiten entscheidet. Insoweit also das Urtheil des Richters das Privatrecht des einzelnen schädigen kann, hat er Pflichten der just. commutativa, wie auch überhaupt in Ansehung seines Amtes den Untergebenen gegenüber. Daneben concurriren oft Pflichten der just. legalis, insoweit er für das bonum commune sorgen muß, und Pflichten der Wahrhaftigkeit, als er der Wahrheit gemäß Recht sprechen muß. Wenn also schon für das Reden des Menschen im allgemeinen die Wahrhaftigkeit eine höchst wichtige Tugend ist, so noch besonders für das Rechtsprechen, weil dadurch nicht nur das bonum commune befördert, sondern in der Regel auch das Eigenthumsrecht des einzelnen geschützt werden soll. Ueberhaupt kommen im Gerichte die Pflichten der just. commutativa und legalis, sowie der Wahrhaftigkeit in mannigfachster Weise zur Geltung.

1. Der Richter verfehlt sich gegen seine Amtspflicht, für das bonum commune zu sorgen, oder gegen die justitia legalis, sowie auch gegen die just. commutativa den Untergebenen gegenüber, wenn er aus sträflicher Unwissenheit oder Unbedachtsamkeit ungererechte Urtheile in Streitigkeiten über das Privatrecht fällt, aber zugleich auch gegen die Wahrhaftigkeit, wenn er gegen seine aus den vorliegenden Thatsachen geschöpfte Ueberzeugung ungerechte Urtheile fällt Im übrigen darf der Richter nicht nach einer anderweitig gewonnenen persönlichen Ueberzeugung, sondern muß nach dem urtheilen, was von den streitenden Parteien als Beweismittel vorgebracht wird,[1]) weil er Recht spricht als eine öffentliche Person im Namen der souveränen Gewalt, die nur über das offen Vorliegende urtheilt. Sein Urtheil muß wahr sein, insofern es seiner so gewonnenen Ansicht entsprechen, und gerecht, indem er es den Gesetzen conform machen muß.

2. Für das frühere Accusationsverfahren in Criminalfällen ist jetzt die Anklage durch eine öffentliche Person, durch den Staatsanwalt, eingeführt, der

1) **Ambr.** in ps. 118 octon. 20. sect. 5: Bonus judex nihil ex arbitrio suo facit; sed secundum leges et jura pronuntiat.

somit im Interesse des bonum commune, d. h. ex just. legali verpflichtet ist, gegen die Verbrechen der Ungerechtigkeit Anklage zu erheben. Die Verheimlichung der Wahrheit ist in diesem Falle eine Verletzung der just. legalis. Auf ein zu verfolgendes Recht für sich oder seinen Clienten kann aber jeder Privatmann bei Gericht Anklage oder Klage erheben. Er darf es, wenn er einen probabelen Grund für sein Recht hat; im entgegengesetzten Falle verletzt er die Gerechtigkeit. Die Wahrhaftigkeit aber verpflichtet ihn, nur wahre Gründe vorzubringen; die Uebertretung dieser Pflicht hat sehr leicht Ungerechtigkeit zur Folge. Zuweilen wird die Erhebung der Klage Pflicht, wenn wichtigere Güter bei der Unterlassung in Gefahr kommen, oder wenn die Sorge für andere verpflichtet.

3. Der Angeklagte ist dem Richter gegenüber ex justitia legali verpflichtet, auf die Fragen, welche dieser zu stellen berechtigt ist, der Wahrheit gemäß zu antworten. Die Wahrheit verheimlichen ist in diesem Falle schon eine Sünde gegen die just. legalis; diese Pflicht kann nur da aufgehoben werden, wo derselben wichtigere entgegen stehen; wenn es sich etwa um Todesstrafe handelt.[1]) Lügen ist aber nie erlaubt, noch weniger im Gerichte.

4. Das Zuletztgesagte gilt auch vom Zeugen. Die Obrigkeit muß das Recht haben, Zeugen vorzuladen und sie zur Ablegung eines Zeugnisses zu verpflichten, ganz besonders über Gegenstände, welche öffentlich bekannt geworden sind. Man ist jedoch nicht verpflichtet, sich sogleich als Zeugen freiwillig zu stellen; es sei denn, daß die Rücksicht auf wichtige Güter dazu drängte, wie wenn man einen Unschuldigen durch sein Zeugniß retten, oder ein großes Unglück von der Communität abwenden könnte. Ein falsches Zeugniß vor Gericht ist, weil mit einem falschen Eide verbunden, stets eine schwere Sünde.

5. Die Pflicht des Zeugen ist daher in vielen Fällen eine der just. commutativa, oder eine der just. legalis. In solchen Fällen ist die Verletzung der Wahrhaftigkeit eine zusammengesetzte Sünde. Daraus erhellet, weshalb auch die Fälschung der öffentlichen Beweismittel als eine Sünde angesehen werden muß, die zugleich auch gegen die just. legalis gerichtet ist. Das gilt von der Fälschung der Vertrags-Urkunden, wobei sehr oft Verletzung des Privatrechts hinzukommt.

---

[1]) S. unten die Lehre von der Wahrhaftigkeit.

Drittes Kapitel.

Ueber die Restitutionspflicht.

§. 21.

Begriff der Restitution und Wurzeln derselben.

Die im vorangehenden Kapitel behandelten Sünden haben für den Beschädigten eine neue Rechtspflicht, die der Restitution zur Folge, weil der Beschädigte sein verletztes Recht nicht vollständig verloren, sondern das Forderungsrecht auf Entschädigung erhalten hat. Dasselbe ergibt sich aus einer rechtswidrigen Handlung von selbst, und hat eine positive Leistung auf Seiten des Verpflichteten zum Inhalte.

Wenn das Recht die Befugniß in sich schließt, die Verletzung durch einen anderen mit Gewalt zurückweisen zu dürfen: so kann diese Befugniß durch die Verletzung des Rechts nicht aufgehoben werden, sondern ändert sich nur in eine andere oder setzt sich vielmehr in der Befugniß fort, eine restitutio in integrum als Rechtspflicht fordern zu dürfen und zwar von dem Beschädiger.

Im weiteren Sinne verstehen wir unter Restitution nicht nur die Wiederaufhebung des durch eine Rechtsverletzung angerichteten Schadens, sondern auch das Zurückgeben einer Sache an ihren eigentlichen Eigenthümer, mag nun der bisherige Besitz derselben ein vermeintlich rechtlicher (bonae fidei) oder wissentlich unrechtmäßiger (malae fidei) sein.[1] Diese Pflicht des Zurückgebens entspricht dem dinglichen Rechte eines anderen, nämlich dem Eigenthumsrechte desselben; wogegen die Rechtspflicht der Entschädigung dem Forderungsrechte des Gläubigers entspricht.

Die Restitution ist somit von der Satisfaction verschieden, denn diese ist eine Sühne für die Sünde Gott gegenüber, oder auch eine Sühne für eine Sünde des Ungehorsams oder der Unehrerbietigkeit. Die ethische Compensation oder Vergütung will eine Belohnung für die Erfüllung von Liebespflichten oder auch wohl eine Vergütung für solche Rechtsverletzungen, für die ein vollständiger Ersatz unmöglich ist, wie für eine Ehrabschneidung, körperliche Verstümmlung. Die Restitutionspflicht als strenge Rechtspflicht ergibt sich in Folge einer Rechtsverletzung nur da, wo die justitia commutativa, oder das Privatrecht verletzt worden ist; dem bonum commune kann entweder kein Ersatz gegeben werden, oder der Ausfall wird auf andere Weise wieder gehoben. Daraus soll nicht gefolgert werden, daß die Sünde des Aergernisses, eine Sünde gegen die Charitas, nicht die Verantwortung für die Folgen und den dadurch angerichteten Schaden nach sich ziehe, der ein noch weit größerer ist, als der durch Diebstahl etwa bewirkte. Ist das Aergerniß in re gravi ein öffentliches und wird es

[1]) Restitutio est juris alieni redditio seu reparatio.

von dem Pönitenten annoch unterhalten, so muß dasselbe eher beseitigt und aufgehoben werden, als der Pönitent zu den hl. Sakramenten zugelassen werden kann. Denn sonst würde nur zu leicht ein neues Aergerniß gegeben. Allein diese Aufhebung des Aergernisses ist keine eigentliche Restitution. Ebenso muß der Pönitent bemühet sein, die bösen Folgen des von ihm gegebenen Aergernisses so viel als möglich wieder gut zu machen. Allein auch dieses ist keine Pflicht der strengen Gerechtigkeit, sondern eine Pflicht der Charitas, weil eben nur diese Tugend verletzt worden ist.

Die Restitution ist dem ersten Anscheine nach eine positive Pflicht, weil sie eine Leistung vorschreibt; allein mit Rücksicht auf die Wurzel ist sie eine negative, weil sie in dem Verbote, einem anderen Unrecht zu thun, begründet und gleichsam die Fortwirkung dieses Verbots ist. Daher gilt von ihr, daß sie zu einer habituellen wird und so lange auf dem Verpflichteten lastet, bis sie erfüllt ist.

Die Schwere der Pflicht anlangend, so ist sie eine sub gravi bindende, sobald das Object eine gravis materia ausmacht. Aus mehreren läßlichen Sünden kann somit eine sub gravi bindende Restitutionspflicht sich ergeben, wenn die genannten läßlichen Sünden selbst eine Todsünde constituirten, oder wenn durch dieselben ein bedeutendes Object gewonnen worden ist, was mit Unrecht festgehalten wird.[1])

Ist jedoch aus einer läßlichen Sünde ein großer Schaden für den Mitmenschen erwachsen, so ist gar keine Restitutionspflicht vorhanden: keine sub gravi, weil eine läßliche Sünde die Ursache des Schadens gewesen;[2]) keine sub levi, weil man zu einem bedeutenden Objecte nicht sub levi verpflichtet sein kann.

Ist aus einer schweren Sünde, welche auf ein großes Object gerichtet war, gegen die Absicht des Sünders nur ein geringfügiger Schaden entstanden, so ist die Restitutionspflicht nur eine sub levi bindende. In den Fällen jedoch, wo die Restitutionspflicht eine schwere ist, muß bei der Reue für den Empfang des Bußsakraments der Vorsatz sich wirksamer Weise auf die Restitution beziehen, um so mehr als die Unterlassung derselben das Beharren in einem sündhaften Habitus ist, der die Gefahr zu neuen actuellen Sünden mit sich bringt, indem sich diese da ergeben, wo der Vorsatz, nicht restituiren zu wollen, gefaßt oder auch aus sträflicher Nachlässigkeit gefehlt wird. Ist der Restitutionspflichtige noch im Besitz des fremden Eigenthums, so ist es um so eher räthlich für den Beichtvater, die Restitutionspflicht vor der Beicht erfüllen zu lassen, und die Absolution zu verschieben, weil der fortgesetzte unrechtmäßige Besitz des unge-

---

[1]) Von Innocenz XI ist die 38. These censurirt: Non tenetur quis sub poena peccati mortalis restituere, quod ablatum est per pauca furta, quantumcunque sit magna summa totalis.

[2]) Wenn Dieckhoff (Comp. eth. christ. p. 371) hier eine sub gravi bindende Pflicht annimmt, so wird übersehen, daß die Restitutionspflicht nicht aus dem materiellen Schaden allein herzuleiten ist, sondern aus dem darauf gerichteten bösen Willen; und dieser war nur auf etwas Geringfügiges gerichtet.

rechter Weise Angeeigneten viel leichter die innere schwere Sünde erneuert, als die Verschiebung der Restitutionspflicht wegen einer Damnification. Der Aufschub der Absolution ist auch je nach den Umständen rathsam, wenn der Restitutionspflichtige zum dritten oder vierten Male kommt als ein Recidiver, und seiner Pflicht noch nicht nachgekommen ist. [1])

Aufgehoben wird die Restitutionspflicht, wenn der Berechtigte sie erläßt.

Wie schon angedeutet wurde, gibt es zwei Wurzeln (radices) der Restitution, die injusta retentio rei alienae und die damnificatio, mag die letztere nun aus Bosheit oder aus Habsucht geschehen und mit der retentio rei alienae verbunden sein. Die Cooperation braucht nicht als dritte Wurzel neben der damnificatio aufgeführt zu werden; sie trägt denselben Charakter mit dieser an sich.

§. 22.

Ueber die mit dem Besitze fremden Eigenthums verbundene Restitutionspflicht. Ueber den redlichen Besitzer.

Das vollständige Eigenthumsrecht (dominium) faßt das Recht in sich, über die Sache selbst wie über die Früchte derselben disponiren zu können, wenn nicht vielleicht einige Bestandtheile des Eigenthumsrechts auf rechtlichem Wege zeitweilig unterbunden sind. Daraus ergeben sich folgende Grundsätze, welche vom Naturrecht anerkannt, vom römischen Rechte durch positive Gesetze angenommen, aber doch in den neuern Gesetzgebungen hie und da modificirt worden sind.

1. Der Eigenthümer hat das Recht, seine Sache zurückzufordern und wieder in Besitz zu nehmen, sie mag sich befinden, wo immerhin (res clamat domino). Er kann sein Recht dem redlichen wie unredlichen Besitzer gegenüber geltend machen.

2. Die Früchte des Gegenstandes gehören an sich dem Eigenthümer (res fructificat domino); aber das Eigenthumsrecht kann auch ein beschränktes oder gebundenes sein, und die Nutznießung einem anderen zustehen; sei es nach den Gesetzen, sei es nach einem Vertrage. Wo aber das Eigenthumsrecht zu seiner vollen Geltung kommt, schließt es auch das Recht des Nießbrauchs in sich.

3. Geht der Gegenstand des Eigenthumsrechts aus Zufall zu Grunde, so hört auch das Eigenthumsrecht auf; der Eigenthümer hat den betreffenden Schaden zu leiden, es sei denn, daß ein Aequivalent für das Eigenthum besteht (res naturaliter perit domino, casum sentit dominus). Man kann auch ebenso richtig sagen: der Zufall ist Keinem zu imputiren.

4. Niemand darf durch fremdes Eigenthum ungerechter Weise sich bereichern. Nemo ex re alterius locupletari debet; vel: mensura restitu-

---

[1]) Gewissensfall. A hat dem B, einem reichen Manne, 5 Thlr. gestohlen und bereits 4 restituirt. Ist er zur Restitution des fünften noch sub gravi verbunden? Nein.

tionis est quantitas rei alienae sine causa detentae. Nur dem Eigenthümer steht es zu, den Nutzen von seinem Eigenthum zu ziehen.

Allein diese Sätze erleiden bestimmte Modificationen, je nachdem der Besitzer ein redlicher oder unredlicher ist. Ein redlicher Besitzer (possessor bonae fidei) ist derjenige, welcher im guten Glauben lebt und ohne persönliche Schuld die begründete Meinung hat, daß er an der von ihm besessenen Sache ein Eigenthumsrecht hat, mag er nun durch diesen oder jenen rechtmäßigen Titel in den Besitz gekommen sein. Kommt hier die Verjährung hinzu, so ist der Besitz zu einem unanfechtbaren Eigenthum geworden.

Insoweit findet also der erste Satz schon sogleich eine Einschränkung durch die Verjährung, indem der possessor bonae fidei dadurch volles Eigenthumsrecht gewinnt. Erfährt der Besitzer aber früher mit moralischer Gewißheit von dem Eigenthumsrechte eines andern, so hat er diesem die Sache zu restituiren. Ist aber diese letztere bereits zu Grunde gegangen, ehe der Eigenthümer bekannt wurde, und existirt kein Aequivalent für die Sache, so ist der ehemalige Besitzer zu nichts verpflichtet nach dem Grundsatze: res perit domino.

Was die Früchte der Sache und die Anwendung des zweiten Grundsatzes angeht, sowie die Frage, ob auch diese von dem redlichen Besitzer zu restituiren seien: so ist zwischen fructus naturales, fr. industriales, mixti und civiles zu unterscheiden. Die ersteren sind diejenigen, welche sich von selbst ohne Beihülfe der menschlichen Betriebsamkeit aus der Sache ergeben, wie Graswuchs auf den Wiesen. Sie gehören an sich dem Eigenthümer. Fructus industriales sind diejenigen, welche durch die Betriebsamkeit des Besitzers erzielt worden sind, wie der Gewinn bei einem Handelsgeschäfte. Diese fallen dem Besitzer als der bewirkenden Ursache zu. Die fructus mixti haben zum Theil den Charakter der ersteren, zum Theil den der zweiten Art, wie die Frucht auf den Aeckern. Fructus civiles sind diejenigen, welche die betreffenden Gegenstände den Landesgesetzen gemäß abwerfen, wie die früheren gesetzlichen Zinsen und Pächte. Nach dem oben angegebenen Grundsatz: res fructificat domino wäre somit der redliche Besitzer auch zur Restitution der natürlichen Früchte verpflichtet, insoweit sie nicht fructus industriales sind, somit auch eines Theiles der fructus mixti, insoweit dieselben fructus naturales und nicht industriales sind.

Das römische Recht entscheidet wirklich in dieser Art; allein die neueren Gesetzgebungen sprechen dem redlichen Besitzer den Genuß sämmtlicher Früchte zu. [1])

---

[1]) Vgl. Preuß. A. L. R. I, 7, 189. §. 204 wird hinzugefügt: Hat der redliche Besitzer die Sache verbessert, so muß der Eigenthümer die darauf verwendeten Kosten erstatten, wenn die Verbesserungen noch wirklich vorhanden sind und verhältnißmäßigen Nutzen gewähren.

§. 219: Für die Verschlimmerungen der Sache, die sich während seiner Besitzzeit ereignet haben, darf der redliche Besitzer nur insofern haften, als sie durch sein grobes Versehen entstanden sind.

§. 220: Die zur Auslieferung oder Uebergabe der Sache nothwendigen Kosten muß der Eigenthümer tragen.

Die Moraltheologen entscheiden fast einstimmig, daß man sich nach diesen Gesetzen auch in foro conscientiae richten dürfe, weil sie im Interesse des allgemeinen Wohls zur Verhütung von Prozessen und zur Begünstigung eines redlichen Besitzes gegeben sind.

Indessen selbst hinsichtlich der Restitution fremden Eigenthums, der fremden Sache nämlich, stellen die positiven weltlichen Gesetze Ausnahmefälle auf. An sich hat der Eigenthümer nach dem angeführten ersten Grundsatze das Recht, seine Sache zurückzufordern, wo immer sie sich befindet; er hat das Recht auf die Vindicationsklage. Die positiven Gesetze machen aber Ausnahmen, namentlich bei einem redlichen Besitzer, der durch Kauf in den Besitz einer Sache gekommen ist. Für Preußen bestimmt das A. L. R.:[1]) „Sachen, die von dem Fisco oder bei öffentlichen Versteigerungen erkauft werden, sind keiner Vindication (Eigenthumsklage) unterworfen. Ein gleiches gilt von Sachen, die in den Läden solcher Kaufleute, welche die Gilde gewonnen haben, erkauft worden.“ Das französische Gesetz hebt das Recht der Vindication in den genannten Fällen nicht auf; indessen beschränkt es dieses Recht auf eine andere Weise, indem dasselbe schon mit 3 Jahren verjährt, d. h. einem redlichen Besitzer gegenüber. Das A. L. R. dagegen läßt diese kurze Verjährung da nicht eintreten, wo jemand, wenn auch bona fide, unmittelbar vom Diebe gekauft hat, vielmehr erst nach 40 Jahren.

Weiterhin sollte man nach dem Naturrechte erwarten, daß der Eigenthümer seine Sache unentgeltlich für sich vindiciren könnte.[2]) Freilich gilt dies dem unredlichen Besitzer gegenüber. Allein derjenige, welcher sich die Sache bona fide durch einen lästigen Vertrag, durch Kauf etwa, erworben hatte, wird oft durch die positiven Gesetze gegen die Ansprüche des Eigenthümers beschützt. Dieselben bestimmen nämlich, daß der Eigenthümer von einem redlichen Ankäufer seine Sache wohl vindiciren kann, aber gegen Erlegung des Kaufpreises.[3]) Derartige Gesetze haben den Zweck, das öffentliche Vertrauen zu beschützen, und die Gültigkeit der Kaufcontracte, so viel als möglich, aufrecht zu erhalten. Anders verhält sich die Sache, wenn der Gegenstand des Eigenthumsrechts zu Grunde gegangen, aber ein Aequivalent dafür vorhanden ist, d. h. wenn jemand fremdes Eigenthum umsonst erhalten und gegen einen Kaufpreis an einen

---

[1]) Thl. I, 15, 42. 43.

[2]) So entscheidet der hl. Alphons (n. 601) nach Busenbaum u. a.

[3]) A. L. R. I, 15, 26: „Er kann jedoch dagegen die Erstattung alles dessen, was er dafür gegeben und geleistet hat, fordern.“ A. a. O. wird aber weiter bestimmt, §. 28: „Hat der redliche Erwerber einer fremden Sache selbige redlicher Weise hinwiederum veräußert: so ist er dem Eigenthümer, wenn dieser auf andere Art nicht vollständig entschädigt werden kann, den bei der Veräußerung gezogenen Vortheil zu verabfolgen gehalten.“ Demgemäß sollen die fructus industriales dem Eigenthümer zukommen, wenn derselbe sonst gar keine Entschädigung erhält. Nur müssen dann nach §. 30 die Ansprüche auf diesen Vortheil binnen Jahresfrist nach geschehener Veräußerung erhoben werden; können aber auch nach §. 31 noch nachträglich erhoben werden, so lange nachgewiesen werden kann, daß der Verklagte sich noch im Besitze jenes Vortheils befinde.

anderen abgetreten hat. Ein solcher Aequivalent existirt aber bei dem genannten Verkäufer nicht, wenn er etwas für einen Kaufpreis angekauft und zu demselben Preise wieder verkauft hat. Der Verkäufer war in diesem Falle nur zeitweiliger Inhaber und ist nach dem Verkaufe, falls dieser bona fide abgeschlossen ist, zu nichts mehr verpflichtet. Wird aber von dem Besitzer die betreffende Sache zurückgefordert, indem der Eigenthümer sie für sich vindicirt; so muß ersterer, wenn er den Kaufpreis vom Eigenthümer verlangen will, seinen Besitztitel angeben können, d. h. seinen Vormann nennen; widrigenfalls er die Sache unentgeltlich zurückgeben muß. [1]) Sobald die Vindicationsklage von dem Eigenthümer anhängig gemacht ist, darf der Besitzer die Sache den positiven Gesetzen zufolge nicht weiter verkaufen; er würde sonst einem unredlichen Besitzer gleichgeachtet werden. [2]) Ist jedoch die Vindicationsklage noch nicht anhängig gemacht, so darf der Besitzer die Sache wieder verkaufen, und die Moraltheologen gestatten es, selbst dem Diebe, die Sache wieder zu verkaufen, um zum Kaufpreis zu gelangen, so lange man den wahren Eigenthümer noch nicht persönlich kennt. Nach unseren Staatsgesetzen wäre dies aber bei einem redlichen Ankaufe der Sache nicht nöthig, da man ja doch auch vom Eigenthümer den Kaufpreis wieder erhalten würde. [3])

Der redliche Besitzer ist auch dann nicht zur Restitution der Sache verpflichtet, wenn er wohl über das fremde Eigenthumsrecht an derselben überzeugt ist, aber den rechtmäßigen Eigenthümer nicht ausfindig machen kann. In diesem Falle ist er dem Finder gleichzustellen.

Ebensowenig ist der Ankäufer einer Sache, der sie bereits in Besitz genommen, verpflichtet, sie demjenigen herauszugeben, welcher vorgibt, sie bereits vorher gekauft zu haben. Dieser erste Käufer kann sein Recht (jus ad rem) dem Verkäufer gegenüber geltend machen, aber er hatte noch nicht das volle dominium.[4]) — Wer von seinem Schuldner seine Forderung empfangen hat und nun später hört, daß das Geld durch Verkauf einer gestohlenen Sache gewonnen

---

[1]) So das Preuß. A. L. R. I, 15, 37.

[2]) A. L. R. I, 15, 16.

[3]) Gury stellt (Casuistik n. 641) einen Fall und die Frage auf, ob derjenige zur Restitution des Kaufpreises als eines Aequivalenten verpflichtet sei, welcher eine fremde, unentgeltlich als Geschenk empfangene Sache, etwa eine Uhr, einem Dritten verkauft, wenn dieser dieselbe zu Grunde gehen, etwa ins Meer fallen läßt, und nun nachträglich der Eigenthümer sich herausstellt. Einige sagen, die Kaufsumme sei dem letzten Ankäufer wieder zu geben, weil der Kauf ungültig, und die Sache dem Eigenthümer zu Grunde gegangen sei. Eine zweite Meinung will, daß der Kaufpreis als der noch vorhandene Aequivalent dem Eigenthümer gegeben werden müsse, und diese ist nach meinem Dafürhalten die richtigere, weil der für die erste Meinung angeführte Grund von der Ungültigkeit des Kaufcontracts nicht vollkommen gewiß und stichhaltig ist. (Vgl. die theol. Lehre über die Verträge S. 121—124). Eine dritte Meinung, welche aber nicht hinlänglich probabel erscheint, will von jeder Restitution frei sprechen.

[4]) Das A. L. R. I, 10, 23: „Ist aber einem unter diesen Prätendenten der Besitz der Sache eingeräumt worden, so schließt dieser die Eigenthumsansprüche der übrigen

war, ist nicht verpflichtet, das Geld demjenigen zurückzugeben, dem die Sache entwendet war, weil eine retentio rei alienae hier nicht stattfindet.

§. 23.

(Fortsetzung.)

Restitutionspflicht des unredlichen Besitzers, und die mit dem Besitze in zweifelhaftem Glauben verbundene Pflicht.

A. Der unredliche Besitzer (possessor malae fidei) ist derjenige, welcher gleich anfangs bei der Besitzergreifung von dem Eigenthumsrechte des andern wußte, wie der Dieb und Betrüger, oder nachträglich davon mit Gewißheit erfahren hat, wie der Erbe eines gestohlenen Gutes. Dieser ist zunächst wie der redliche Besitzer zur Herausgabe der Sache, aber auch aller Früchte, mit Ausnahme der fructus industriales, und außerdem zum Ersatze für das lucrum cessans und damnum emergens, d. h. für das ganze Interesse, verpflichtet. Wer somit einem Landmann das einzige Arbeitspferd stiehlt, ist nicht bloß zum Ersatze desselben, sondern auch der Verdienste verpflichtet, welche der Landmann während der Zeit des Entbehrens gewinnen konnte (lucrum cessans), sowie des Nachtheils, den er durch den Verlust des Ackerpferdes an seiner Haushaltung und Oekonomie erlitten hat (damnum emergens). Diese Regel gilt also für den Fall, wo der Landmann sich kein anderes Pferd wieder kaufen konnte, und die genannten Folgen von dem retentor rei alienae als der causa efficax hervorgerufen sind. Wer einen Erblasser zu einer testamentarischen Uebertragung einer Wiese durch Gewalt oder Betrug vermocht hat, ist, wenn er diese Erbschaft erlangt hat, zur Restitution der Wiese und der fructus naturales an die rechtmäßigen Erben verpflichtet.

Uebrigens kann das lucrum cessans nicht immer mit mathematischer Genauigkeit berechnet werden. Wer eine Henne gestohlen, ist nun nach Verlauf von einem Jahre nicht verpflichtet, so viele Eier zu ersetzen, als die Henne in einem Jahre gelegt haben würde. Der Reinertrag ist hier maßgebend, wobei also die Kosten zur Gewinnung der Früchte abgezogen werden können. [1])

aus, ohne Rücksicht auf die Zeit, wann dieselben entstanden sind." Das Letztere heißt, wenn er die Sache auch später gekauft hatte. Von dem streitigen Eigenthumsrechte an Immobilien heißt es I, 10, 19: „Haben die Prätendenten insgesammt ihren Titel von diesem eingetragenen Eigenthümer, so gebührt demjenigen, der seinen Titel zuerst in das Hypothekenbuch hat eintragen lassen, der Vorzug."

[1]) A. L. R. I, 7, 223: Der unredliche Besitzer muß die Sache mit allen vorhandenen Früchten und Nutzungen zurückgeben und diejenigen, welche er während seines unredlichen Besitzes genossen hat, vergüten. 229: Wer es weiß, daß die Sache, die er als seine eigene besitzt, einem anderen zugehöre, der muß auch diejenigen Früchte und Nutzungen, welche der rechtmäßige Eigenthümer wirthschaftlich hätte genießen können, demselben vergüten. 233: Die Gewinnungskosten der Früchte kann der unredliche, sowie der unrechtfertige Besitzer von den Früchten nur insofern abziehen, als dieselben nach der in jeder Provinz und Gegend gewöhnlichen Art des Betriebes wirthschaftlich verwendet werden.

Außerdem können vom unredlichen Besitzer diejenigen Kosten in Abzug gebracht werden, welche auf die Verbesserung des Gegenstandes verwandt worden sind, oder auch auf die Verschönerung desselben, wenn der Gegenstand selbst ohne diese Zuthaten nicht zurückgestellt werden kann.[1]) In concreten Fällen kann es aber sehr schwer werden, die Restitutionspflicht des unredlichen Besitzers genau zu bestimmen, sowohl was die Restitution der Sache als die der Früchte angeht.

Wenn ein Dieb etwa vorhergesehen, daß das bei einem Brande Gestohlene in demselben zu Grunde gegangen wäre, so würde er dennoch restitutionspflichtig bleiben. Nur dann sprechen ihn mehrere nach einer sent. probabilis davon frei, wenn er die gestohlenen Sachen, die sicher zu Grunde gegangen wären, gleich verzehrt hätte, wie Eßwaaren. Hier wäre allerdings keine retentio rei alienae mehr vorhanden. Aber als Dieb oder damnificator kann er nur wegen der levis materia entschuldigt, nicht frei von aller Sünde werden. Die Restitutionspflicht für die retentio rei alienae hört aber auf, wenn jemand in der äußersten Noth das Gestohlene verzehrt.[2]) Ist jedoch das Gestohlene auf andere Weise beim Diebe zu Grunde gegangen, so ist er nicht frei von der Restitutionspflicht, auch dann nicht, wenn die Sache ohne die Schuld des Diebes verloren gegangen wäre; denn die Pflicht für alle Gefahren der Sache einzustehen — so sagen die Moraltheologen — lastet auf ihm vom ersten Augenblick des unredlichen Besitzes an.[3]) Um so weniger hört die Restitutionspflicht auf, wenn der Dieb die Schuld trug an dem Untergange der Sache. Scavini will nur in dem Falle von der Restitutionspflicht frei sprechen, wenn der Gegenstand weder mit der Schuld des Diebes, noch mit der eines anderen zu Grunde ging, sondern durch ein solches Unglück, wodurch es auch beim Eigenthümer zu Grunde gegangen wäre, an einem inneren Schaden, in einem gemeinsamen Brandunglück. In einem solchen Falle ist der Diebstahl nicht mehr die causa efficax damni. War die Schuld eines anderen der Grund des Untergangs, so wird dieser als damnificator restitutionspflichtig; aber der, welcher vorher der unredliche Besitzer war, wird nicht eher frei von der Restitution, als diese vollzogen ist. Uebrigens können die oben genannten Ausnahmen in foro externo nicht gelten.

Noch schwieriger wird die Bestimmung der Restitutionspflicht, wenn das Object einen ganz anderen Werth erhalten hat, sei es einen höheren oder nie-

---

[1]) Cf. Gury n. 645, III: Potest tamen retinere fructus omnes industriales et deducere expensas tum necessarias tum utiles; imo et mere voluptuarias, ubi intacta rei substantia separari possunt, nisi in poenam delicti ad expensas amittendas condemnatus fuerit. Cf. S. Alph. homo ap. n. 74. 77.

[2]) Cf. Scavini II, p. 351.

[3]) Gury n. 647 führt den Grund so aus: Ratio est, quia fur rem subducendo totum illius periculum in se suscepit. Deutlicher sagt man: Der Dieb ist nicht bloß als retentor, sondern auch als damnificator restitutionspflichtig, und er bleibt dies, wenn auch die Sache bei ihm ohne seine Schuld zu Grunde gegangen ist. Der Satz: casum sentit dominus findet deshalb bei einem Zufalle, der den Dieb trifft, keine Anwendung.

deren, wie Vieh, Korn, Butter. Ist der Gegenstand im Preise gesunken, so muß, wenn derselbe nicht mehr in natura existirt, der Preis erstattet werden, den der Gegenstand bei der unredlichen Besitzergreifung hatte, weil die Pflicht der Restitution von jenem Momente an auf dem unredlichen Besitzer lastete. Ist der Gegenstand aber seit jener Zeit besser geworden und existirt er noch in natura, wie wenn aus dem Kalbe ein Rind oder eine Kuh herangewachsen, so ist dieses, bezüglich diese, zu restituiren, weil hier eine detentio rei alienae stattfindet. Der Eigenthümer verliert das dominium über das Stück Vieh dem Diebe gegenüber nie. Nach strengem Rechte kann der Dieb nicht einmal die Unterhaltungskosten wieder fordern. Hätte der Dieb aber die Kuh verkauft, so wäre er nicht mehr retentor rei alienae; aber wohl noch der Besitzer eines Aequivalents. Er wäre zugleich als Damnificator restitutionspflichtig, und müßte den Schaden ersetzen, den er dem Eigenthümer des Kalbes zugefügt hat.[1])

Hat eine Sache in der Zwischenzeit erst einen höheren und dann wieder einen niedrigeren Preis erhalten: so ist in der Regel der höhere Preis zu restituiren. Ist es z. B. ein Pferd, das inzwischen ein altes Thier geworden, so ist der Preis zu restituiren, den es in dem Zeitpunkte hatte, wo der Eigenthümer es wahrscheinlich verkauft haben würde. War es Korn, welches vom Diebe verzehrt worden ist, so ist der höchste Preis zu zahlen, den es in der Zwischenzeit vom Stehlen bis zum Verzehren hatte, aber nicht ein noch höherer, wenn das Korn später nach dem Verbrauche einen solchen erhalten hat. Denn diesen letzteren Umstand konnte der unredliche Besitzer nicht voraussehen. Der Umstand, daß der Eigenthümer wahrscheinlich das Korn so lange aufbewahrt und dann erst verkauft haben würde, ändert die Pflicht nicht, ebensowenig als der Umstand, daß das Korn nach dem Verbrauche einen niederen Preis erhalten hat. Der Dieb ist im letzteren Falle zur Restitution des Preises verpflichtet, den das Korn beim Verbrauche hatte, auch wenn er voraussetzen kann, daß der Eigenthümer das Korn damals noch nicht verkauft und später einen niedrigeren Preis erhalten hätte.

Ist jedoch das Object des unredlichen Besitzes noch in natura vorhanden, und hatte es in der Zwischenzeit vorher einen sehr hohen Preis: so ist dieser zu ersetzen, sobald man voraussetzen muß, daß der Eigenthümer diesen hohen Preis sich zu Nutzen gemacht haben würde. Der hl. Alphons (n. 621) will diese Pflicht im allgemeinen aufstellen, auch wenn jene Voraussetzung, daß der Eigenthümer sich jenen höheren Preis zu Nutzen gemacht haben würde, nicht

---

[1]) Gury n. 648 unter 2° sagt: Si res apud furem crevit, restitui debet cum omnibus incrementis hic et nunc existentibus; quia res semper ad dominum pertinet, et pro ipso crevit. Das gilt zwar nicht von einem Baume, den der possessor malae fidei als Pflänzling gestohlen und auf seinem Boden gepflanzt hat, weil durch die Anpflanzung das Eigenthumsrecht modificirt worden ist. Aber es gilt von einer Sache, worüber ein anderer volles Eigenthumsrecht hat.

gemacht werden kann. Gury gibt für diesen Fall die mildere Ansicht als die wahrscheinlichere an, weil die des hl. Alphons keine entscheidenden Gründe für sich hat.

In der Regel wird man sich aber in foro conscientiae damit begnügen müssen, den possessor malae fidei zu dem Entschlusse zu bringen, daß er den Preis restituirt, welchen der Gegenstand bei der ungerechten Besitzergreifung hatte. Das gilt auch von dem zu einer Kuh gewordenen Kalbe, weil es dem Eigenthümer bei den gegenwärtigen Verhältnissen möglich war, für den entsprechenden Kaufpreis ein anderes Kalb zu kaufen und aufzufüttern. Man kann zugleich voraussetzen, daß er dies gethan haben wird, wenn es im Interesse der Haushaltung lag. Die Zinsen müßten freilich nach strengem Rechte auch noch wiedererstattet werden, können aber bei kleinen Summen unberücksichtigt gelassen werden.

Sind an einem Objecte mehrere unredliche Besitzer betheiligt, wie wenn eine gestohlene Sache durch mehrere hehlerische Hände gegangen ist: so ist derjenige zuerst restitutionspflichtig, welcher noch im Besitze der gestohlenen Sache ist; dann der Dieb oder der erste unredliche Besitzer. Im übrigen aber sind alle solidarisch verpflichtet und müssen pro rata beitragen, wenn alle es können. Dies gilt auch von den Früchten, dem lucrum cessans und damnum emergens, so daß die Restitutionspflicht, wenn die spätern Besitzer dieselbe nicht leisten können, auf die vorangehenden Besitzer übergeht, indem diese von dem Zeitpunkte der unredlichen Besitzergreifung an für das Object, die Früchte u. s. w. dem Eigenthümer gegenüber haftbar sind.

Ob auch Bettler, die sich arm stellen, restitutionspflichtig für die empfangenen Almosen seien, ist streitig. Busenbaum[1]) und Scavini[2]) verneinen es, wenn sie nur ein gewöhnliches Almosen erhalten haben, weil die Christen ein solches bedingungslos geben, bejahen es aber mit Recht für größere Gaben. In keinem Falle lastet die Restitutionspflicht auf ihnen, wenn sie sich fromm gestellt haben, weil die Frömmigkeit nicht die hauptsächliche Veranlassung für das Almosen gewesen ist. Wenn aber jemand als Ordensmann sich verkleidet, und für eine Kirche unter fälschlichem Vorgeben collectirt hat, so wird derselbe restitutionspflichtig, weil er durch Betrug die Schenkung bewirkt hat. Wenn jemand mala fide etwas vom Diebe gekauft hat, so darf er es nicht an den Dieb wiederverkaufen, bloß um den Kaufpreis wieder zu erlangen, sobald so Gefahr entsteht, daß der Eigenthümer seines Rechts verlustig geht. Dennoch gibt der hl. Alphons (n. 570) die entgegengesetzte Meinung als op. probabilis an, weil der Käufer das Recht habe, den Kaufcontract wieder aufzulösen.

Hat jemand gestohlenes Korn als Saatkorn benutzt, so ist die aufkeimende Saat nicht zu den Früchten zu rechnen, welche restituirt werden müssen,[3]) eben

[1]) L. III. Tract. 5. dub. 6, 2, 9.
[2]) L. II, 361.
[3]) S. oben S. 93. Anm. 1.

so wenig als die Küchlein, wenn man gestohlene Eier hat ausbrüten lassen; denn die genannten Früchte können nicht als fructus naturales angesehen werden. Ist es beim gestohlenen Korn gewiß, daß der Eigenthümer es bis zum Frühjahre aufbewahren und dann verkaufen würde, so ist der Preis vom Diebe zu restituiren, es sei denn, daß er es schon früher thue und dem Eigenthümer die Möglichkeit verschaffe, sich anderes Korn zu kaufen und im Frühjahre zu verkaufen.

Wer für einen pflichtmäßigen Act der Gerechtigkeit Geld als einen Preis im voraus angenommen hat, ist restitutionspflichtig für diese Geldsumme; dies gilt vom Richter für einen Urtheilsspruch. An wen zu restituiren sei, ist in diesem Falle nicht zweifelhaft: an den, der es gegeben, weil dieser ein Recht auf die Handlung hatte. Ist das Empfangene ein Geschenk für einen Liebesdienst, so ist keine Restitutionspflicht vorhanden. Beim hl. Alphonsus (n. 713) wie von Scavini wird die Meinung einiger angeführt, welche es für erlaubt halten, für jede Leistung einer Pflicht, also auch einer Liebespflicht einen Preis annehmen und behalten wie ausbedingen zu dürfen; die entgegengesetzte Meinung wird jedoch als die opinio communior et probabilior bezeichnet. Lugo spricht sich für die Restitutionspflicht aus, wie auch Soto, Bannez, Diana, Croix, besonders dann, wenn nicht ein freiwilliges Geschenk, sondern in der Noth des Einen ein Preis für die Liebespflicht ausbedungen worden wäre, weil in solchen Fällen die Noth des Mitmenschen ausgebeutet, der Mangel der Freiheit zur Bereicherung benutzt worden ist. Eine derartige Erwerbsart ist eine unrechtmäßige.

B. Ein possessor dubiae fidei ist derjenige, welcher gegründeten Zweifel über die Rechtmäßigkeit seines Besitzes hat, sei es von Anfang an, sei es erst nachträglich.[1]) In dem einen wie in dem andern Falle muß er darnach streben, einen entschiedenen Gewissensausspruch sich zu bilden. Ist dies nicht möglich, so macht es einen Unterschied, ob er dubia fide den Besitz angetreten, oder ob er diesen Zweifel erst nachträglich bekommen, nachdem er bona fide bisheran im Besitze gewesen ist. Ein Zweifel der letzteren Art ist nach dem Grundsatze: in dubio melior est conditio possidentis zu behandeln. Allein der Zweifel der ersteren Art ist ein solcher, daß die Besitzergreifung mit demselben schon unerlaubt war. Ein solcher hat um so mehr die Pflicht, diesen Zweifel zu heben. Gelangt er bei diesem Streben nur zu einer größeren Wahrscheinlichkeit, so kann er sich nach dem Probabiliorismus richten. Bleiben aber die Gründe für und gegen sich gleich, so kann er den Preis des Objects theilen. Eine solche Theilung ist aber auch im allgemeinen als eine pro rata, nämlich nach dem

---

[1]) Das Preuß. A. L. R. kennt einen unrechtfertigen Besitzer, nach I, 7, 14: „Wer aber aus Unwissenheit der Gesetze in der Gültigkeit seines Besitztitels irrt, heißt ein unrechtfertiger Besitzer, und wird, wo nicht besondere Ausnahmen gemacht sind, einem unredlichen Besitzer gleich geachtet."

Gewichte der Gründe, gestattet, wenn man nur zu einer Wahrscheinlichkeit gelangen kann.

War jemand im Anfange ein unredlicher Besitzer (possessor malae fidei) und wurde er nachträglich zweifelhaft über die Rechtmäßigkeit oder Unrechtmäßigkeit seines Besitzes: so hängt die Entscheidung davon ab, ob er andere aus einem sicheren und gewissen Eigenthumsrechte vertrieben hat, oder ob er etwas gekauft hat, was nach seiner damaligen Meinung etwas Gestohlenes war. Im ersteren Falle ist die Restitutionspflicht in Possession und das Ganze zu ersetzen; im zweiten Falle ist bei nachträglich entstehendem Zweifel eine Theilung pro rata zulässig d. h. nach dem Gewichte der Gründe. Kann nun aber bei einem solchen Gewissenszustande der rechtmäßige Eigenthümer nicht mehr ausfindig gemacht werden, so soll bei einem nachträglich entstehenden Zweifel wenigstens pro rata spei eine Restitution an die Armen erfolgen, d. h. nach dem Verhältniß zu der Hoffnung, welche der rechtmäßige Eigenthümer auf Wiedererlangung seines Eigenthums haben konnte. Dazu reicht ein kleiner Theil des Preises hin; die Hälfte ist nicht nöthig. Hatte aber der possessor dubiae fidei, welcher anfangs possessor malae fidei gewesen, sich gar keine Mühe gegeben, den rechtmäßigen Eigenthümer ausfindig zu machen, und stellt sich dieser nachträglich heraus: so geht die Restitutionspflicht nicht bloß auf die Sache, sondern auch auf das lucrum cessans und damnum emergens, geradeso wie beim unredlichen Besitzer. Jedoch kann diese Pflicht nicht in demselben Umfange demjenigen aufgelegt werden, welcher anfangs bona fide den Besitz angetreten und nachträglich Zweifel erhalten hat. Ist jedoch vom possessor dubiae fidei alles Nöthige angewandt, um den rechtmäßigen Eigenthümer ausfindig zu machen, und ist dann nach vergeblichem Bemühen die Sache selbst verzehrt worden: so hat die Restitutionspflicht aufgehört, auch wenn nachträglich der Eigenthümer sich herausstellte. Höchstens bestände sie mit Rücksicht auf das, worum er reicher geworden.

Zweifeln mehrere vor der Besitzergreifung über die Rechtmäßigkeit des Eigenthums jedes einzelnen von ihnen, wie wenn mehrere Jäger mit Grund Rechte auf ein geschossenes Wild geltend machen: so ist der Werth oder das Object selbst pro rata zu theilen.

Hat jemand von einem anderen etwas ererbt, der es bona fide besessen, so kann er das Object ungeachtet einiger nachträglich entstehender Zweifel für sich behalten. — Bei einem Zweifel, ob jemand bona oder mala fide einen Besitz angetreten, ist die Präsumption für das erstere; jedoch in einem Falle für das letztere, wenn jemand, der jetzt ein possessor malae fidei ist, darüber zweifelt, ob er dies von Anfang an gewesen sei.

§. 24.

Ueber die ungerechte Beschädigung als die zweite Wurzel der Restitution.

Der im vorhergehenden behandelte Besitz einer fremden Sache hatte eigentlich die Pflicht der Zurückgabe (redditio) zur Folge; die Restitution im engeren Sinne ergibt sich als Rechtspflicht aus einer positiven Rechtsverletzung oder Damnification, wenn folgende 3 Bedingungen erfüllt sind, auf deren Bedeutung wohl zu achten ist, wenn man in praktischen Fällen eine sichere Entscheidung geben will.

1. Es muß die Verletzung der just. commutativa, eines jus strictum, stattgefunden haben. Wo die just. distributiva allein verletzt worden ist, ist noch kein Eingriff in das Privatrecht eines einzelnen gemacht worden, ist kein bestimmt abgegrenzter Schaden wieder gut zu machen. Dasselbe gilt von einer Verletzung der just. legalis, es sei denn, daß dadurch zugleich Obligationenrechte eines einzelnen nicht beachtet worden seien.

2. Der Beschädiger muß bei der Rechtsverletzung die causa efficax damni, der moralische Urheber gewesen sein, d. h. nicht bloß gelegentlich oder nebenbei, accidentell, sondern wirksamer Weise den Schaden verursacht haben. Es ist dazu erforderlich einerseits, daß der Damnificator die Beschädigung voraussah und nicht nebenbei, sondern vornehmlich intendirte, und andererseits, daß er eine solche Handlung setzte, welche entweder nach den physischen Naturgesetzen oder doch nach dem Verlaufe der moralischen Ordnung die Beschädigung als Wirkung höchst wahrscheinlich nach sich ziehen mußte. Das letztere ist bei der mittelbaren Verursachung des Schadens, nämlich durch den freien Willen eines anderen, der Fall, wenn dieser freie Wille wirksamer Weise von dem Cooperator dazu bewegt worden ist. Wer einem anderen ein Schwert verkauft, ohne zu ahnen, daß der Käufer sich damit tödten will, ist nur zufällig (occasionaliter) die Ursache des Selbstmordes; für derartige Folgen ist der Mensch nicht verantwortlich. Man kann somit den Schaden unmittelbar oder mittelbar hervorrufen, und das letztere trifft häufig bei der Cooperation zu.

3. Die Rechtsverletzung muß, ehe sie die Restitutionspflicht in foro conscientiae begründet, mit theologischer Schuld verbunden sein. Für den Zufall und den zufälligen Schaden kann niemand haftbar werden. Vor dem Civilgesetze gilt dies ebenfalls, aber hier reicht oft die culpa juridica hin, um die Restitutionspflicht zu begründen, d. h. eine Nachlässigkeit in der Sorgfalt um fremdes Eigenthum. Gewöhnlich nehmen die Civilgesetze einen dreifachen Grad dieser culpa an, eine culpa lata, levis und levissima, obwohl es für den Richter schwer ist, in concreto auf die eine oder andere zu erkennen, indem als Kriterium angegeben wird, ob ein gewissenhafter Mann, oder ein guter Hausvater oder ein ganz eifriger Hausvater sich einer derartigen Nachlässigkeit nicht leicht schuldig machen würde bei der Sorgfalt um seine eigenen Güter. Im übrigen kann die Restitution auch bei einer culpa juridica Gewissenspflicht

werden, wenn ein richterliches Urtheil in Folge derselben gefällt worden ist, weil dieses ex just. legali auch im Gewissen verpflichtet. Außerdem meinen einige Theologen, wie Antoine, Concinna, daß auch bei einigen Verträgen, wie beim depositum und commodatum (Leihen), die culpa juridica genüge, um auch in foro conscientiae die Restitutionspflicht für den am deponirten oder geliehenen Gegenstande entstandenen Schaden aufzulegen. Dieser Meinung ist jedoch nur insoweit beizupflichten, daß bei den genannten Verträgen die Nachlässigkeit eher den Charakter einer theologischen Schuld annimmt, weil das Object namentlich beim Commodatum eben zum Nutzen des Borgers dienen soll, und dieser deshalb zu um so größerer Sorgfalt verpflichtet ist. Ebenso bringt es die Natur des depositum mit sich, daß der Depositar die Sorgfalt und den Gewahrsam über das Deponirte als Gewissenspflicht übernimmt. Es bleibt also auch rücksichtlich der Vertragspflichten bei dem angeführten Grundsatze.

Das Object der Restitutionspflicht anlangend, so ist nicht bloß die Sache selbst zu restituiren, wenn eine solche durch Damnification zerstört worden ist, oder ein Aequivalent dafür, sondern auch das ganze Interesse, d. h. das damnum emergens wie das lucrum cessans.

Ueber den Grad der Restitutionspflicht gilt das oben im allgemeinen Gesagte. Sie bindet sub gravi, wenn ihr eine schwere Sünde zu Grunde liegt. Diese kann sich auch durch öfter wiederholte geringfügige Damnificationen ergeben, wenn ein Nachbar wiederholt dem anderen einen stets von neuem gepflanzten jungen Baum verdirbt, weil er so für seinen Nachbar einen bedeutenden Schaden intendirt und ihm wirklich zufügt. Nicht so leicht ergibt sich eine gravis materia, wenn die kleineren wiederholten Damnificationen mehreren und verschiedenen Personen zugefügt wurden,[1]) wenn z. B. Knaben junge Bäume verderben, die mehreren gehören. Wollte also jemand nur einen geringen Schaden bewirken, so ist er auch nur für diesen in foro conscientiae haftbar.

Indessen es erübrigt noch, die oben aufgestellten drei Grundsätze auf concrete Fälle anzuwenden, um sie an diesen zu erläutern.

1. Was die Verletzung der just. commutativa anbelangt, so ist zu bemerken, daß sie vornehmlich das Privatrecht zum Objecte hat, mögen es nun dingliche oder Obligationsrechte sein, welche letzteren nicht nur aus Verträgen, sondern auch aus Rechtszuständen als Zustandsrechte und aus stillschweigenden Verträgen hervorgehen können. Der Beamte somit, welcher die für sein Amt nothwendigen Kenntnisse sich nicht erwirbt, ebenso der Arzt und der Geistliche, welche in ihren Berufssachen einer groben Unwissenheit sich schuldig machen, verfehlen sich gegen die just. commutativa. Der Beichtvater versündigt sich durch die Verletzung des Beichtsiegels auch gegen die Gerechtigkeit, weil der Pönitent sich ihm nur unter dem stillschweigenden Vertrage der Ver-

[1]) Ballerini in den Noten zu Gury n. 666 will freilich die Restitutionspflicht bei wiederholten kleineren Damnificationen ebenso für eine sub gravi bindende erklären, wie bei oft wiederholten kleineren Diebstählen. Allein letztere werden viel eher durch die Intention zu einer schweren Sünde vereinigt als die Damnificationen.

schwiegenheit genahet hat. Derjenige, welcher ein Besetzungs- oder Patronatsrecht zu einer Stelle hat, versündigt sich, wenn er wissentlich Unwürdige vorschlägt, gegen die just. legalis, indem er das bonum commune mißachtet, aber auch gegen die Rechtsansprüche der Communität, für welche ein Beamter angestellt wird. Von zwei Concurrenten für eine Stelle gebraucht der eine Unterschleif und verdrängt den anderen, der Rechtsansprüche als Angehöriger einer zuerst dazu berufenen Familie hat. Er wird dadurch restitutionspflichtig, aber auch jedem Concurrenten gegenüber nach öffentlich ausgeschriebenem Concurs. Ein Richter spricht wissentlich ein falsches Urtheil zur Benachtheiligung des A; er wird offenbar restitutionspflichtig diesem gegenüber, weil er nicht nur die just. legalis, sondern das Privatrecht des A benachtheiligt hat.[1])

2. Die wirksame Verursachung des Schadens anlangend, so lastet auf dem, der nur die Gelegenheit zu einer Rechtsverletzung gegeben, oder sie nebenbei hervorgerufen hat, noch nicht die Restitutionspflicht. Hat also jemand durch sein Beispiel allein andere zu ähnlichen Beschädigungen veranlasset, so hat er Aergerniß gegeben, aber er ist durch das Aergerniß noch nicht die wirksame Ursache der Damnification, welche andere vollführt haben. Dies würde er nur in dem Falle, wenn er als Lehrer oder Vater oder Vormund seinen Untergebenen oder Unmündigen mit einem derartigen Beispiele voranginge.[2])

Ein Dieb, welcher eine Geldkiste gestohlen und nach Plünderung derselben sie verbrannt hat mit vielen Werthpapieren, welche unbemerkt in derselben sich befanden, ist für die letzteren, welche nur nebenbei gegen seine Intention vernichtet wurden, nicht haftbar. Ebensowenig ist er für den Diebstahl eines zweiten Diebes haftbar, wenn er nach ausgeführtem Diebstahle die Hausthüre offen stehen ließ und einem zweiten Diebe gegen seine Absicht die Gelegenheit zum Diebstahle bereitete.[3])

Ist die Damnification einem Dritten zugelegt, und dieser nicht nur zum Schadenersatz, sondern auch zum Gefängniß verurtheilt worden: so muß der eigentliche Damnificator diesem Dritten den geleisteten Schadenersatz wieder vergüten; aber er ist zur Restitution für den aus der Gefängnißstrafe entstandenen Schaden nicht verpflichtet, es sei denn, daß er die Verurtheilung des Dritten auf wirksame Weise durch gedungene falsche Zeugen hervorgerufen hätte.

Ein anderer Dieb hat bei Ausführung des Diebstahls etwa ein Licht umgeworfen und dadurch einen Brand gestiftet; er wird für diesen Schaden nicht restitutionspflichtig. Ein Verbrecher entflieht aus dem Zuchthause, und dies hat zur Folge, daß der wachehabende Aufseher abgesetzt wird. Für diesen Schaden

---

[1]) Gewissensfall. A ist von B als Universalerbe eingesetzt worden, ohne mit ihm blutsverwandt zu sein. C beredet den B, da dieser auf dem Todesbette lag, das Testament umzuändern. Ist er dem A gegenüber restitutionspflichtig, und wie, wenn er Verläumdungen gegen A bei B vorgebracht hat? Im ersten Falle nicht, im zweiten wohl.

[2]) S. oben S. 47 ff.

[3]) Lugo, de just. disp. 18. n. 87 und Dieckhoff comp. p. 400 sprechen sich für die Restitutionspflicht aus.

kann man den Verbrecher nicht haftbar machen, selbst dann nicht, wenn er einen solchen Nachtheil vorhergesehen hätte.

Der Beichtvater wird dadurch, daß er einem Restitutionspflichtigen gegenüber nachsichtig gewesen und nicht mit allen Mitteln auf die Erfüllung dieser Pflicht gedrungen hat, noch nicht selbst restitutionspflichtig, wenn der Pönitent inzwischen arm geworden ist und nicht mehr restituiren kann. Er wird dies aber wohl dem Dritten gegenüber, wenn er auf eine Frage des Pönitenten hin aus sträflicher Unwissenheit eine verkehrte Entscheidung zum Nachtheile des Dritten gibt. Die sträfliche Unwissenheit (ignorantia crassa) ist bei ihm eine Verletzung der Amtspflicht, somit der justitia commutativa, und andererseits ist eine Entscheidung oder ein Rath des Beichtvaters eine wirksame Ursache für die Handlungsweise des Pönitenten.

Eine merkwürdige Entscheidung des hl. Alphonsus [1]) gehört ebenfalls hierher, indem er die Meinung anderer, namentlich Lugo's und Medina's, wenigstens als eine probabele bestehen läßt, die von der Restitutionspflicht frei sprechen, wenn z. B. A, der im Sinne hatte, das Haus des B in Brand zu stecken, das des C anzündet. Würde ein Diebstahl vom Diebe aus Versehen bei einer anderen Person, als er intendirt hatte, ausgeführt, und das Gestohlene verzehrt, so erachtet der hl. Alphonsus diesen Irrthum für gleichgültig, und es bleibt die Restitutionspflicht dem Bestohlenen gegenüber bestehen, mag es A oder B sein, weil es beim Diebstahle mehr auf die Aneignung als auf die Damnification des Bestohlenen ankomme, und deshalb die Person des Bestohlenen gleichgültig sei. [2]) Allein dasselbe muß man doch auch bei der Brandstiftung und beim Morde sagen, sobald das betreffende Object, ein Haus, ein Menschenleben, ausdrücklich intendirt worden ist. Sobald dies geschehen, ist die Rechtsverletzung weder eine bloß materielle, noch auch zufällig erfolgt; sie ist nur zufällig gerade an dieser Person erfolgt. Das reicht aber nicht hin, die Ungerechtigkeit aufzuheben und von der Restitutionspflicht zu entschuldigen, eben weil der Haß gegen eine bestimmte Person nicht wesentlich bei der Ungerechtigkeit ist. [3]) Anders wäre freilich der Fall zu beurtheilen, wenn jemand das Schaf seines Nachbars A tödten wollte aus Haß, und nun mit seinem Gewehre nicht dieses, sondern eine gar nicht bemerkte Ziege des C tödtete. Dieser Schaden des C wäre nur zufällig aus der bösen Gesinnung erfolgt, und würde deshalb die Restitutionspflicht nicht nach sich ziehen. Ebenso wäre der Schaden bei einer Brandstiftung

---

[1]) L. IV. 529.

[2]) Lugo, de just. disp. 17, n. 77. 78 hat auch für diesen Fall im Anschluß an Medina für die Freiheit von der Restitutionspflicht sich entschieden, jedoch die Einschränkung gemacht, daß die Restitutionspflicht auf dem Diebe laste, wenn er in der Geistesverfassung wäre, daß er auch das Eigenthum des B wissentlich verzehrt haben würde, wenn er ihn als den Eigenthümer erkannt hätte, obwohl er nur im Sinne hatte, den A zu benachtheiligen.

[3]) Auch in den Vindiciae Alphonsianae Romae 1873 wird die Entscheidung des hl. Alphons auf den von ihm angeführten Grund hin von der bloß materiellen Damnification festgehalten. Cf. ib. p. 923.

nur dann ein ganz zufälliger: wenn die Absicht gar nicht auf das bestimmte Object oder Haus ging, welches nicht dem A, sondern dem C gehört; wenn das Haus des C nur aus Versehen und Zufall auf dem Wege zum Hause des B hin angezündet worden wäre. In diesem Falle wäre allerdings eine bloß materielle, keine formelle Damnification vorhanden. Aber in dem vom hl. Alphons besprochenen Falle bleibt die Damnification eine formelle, weil der Damnificator wußte, daß er mit der Brandstiftung einen Mitmenschen beschädigte, mag dies nun A oder B oder C sein.

Es macht daher für die Ungerechtigkeit und Restitutionspflicht des Brandstifters keinen Unterschied, wenn er den A beschädigen wollte, und nun später erfuhr, daß dessen Haus bei einer Gesellschaft versichert war. Die Restitutionspflicht ist dann der Gesellschaft gegenüber vorhanden. Wollte man dagegen behaupten: der Brandstifter habe in einer Unwissenheit gehandelt und hätte die Brandstiftung nicht vollzogen, wenn er von der Versicherung gewußt hätte — so wäre auch diese Entschuldigung von der Restitutionspflicht nur eine täuschende. Die Unwissenheit über einen unwesentlichen Umstand hebt die Ungerechtigkeit als solche nicht auf, ebensowenig als bei einer Beschädigung aus Bosheit gegen die Mitmenschen überhaupt.

Bei Zweifeln, ob dieser oder jener die causa efficax einer thatsächlich erfolgten Beschädigung ist, muß jeder pro rata restituiren; zuweilen kann auch jeder solidarisch verpflichtet sein, was nach den Grundsätzen zu beurtheilen ist, die unten entwickelt werden.

3. Hat jemand nicht mit theologischer Schuld, sondern aus Unvorsichtigkeit die Veranlassung zu einer Brandstiftung gegeben, aber da, wo er sie noch mit Leichtigkeit vollständig hätte ersticken können, nichts dagegen gethan, und zwar in strafbarer Gesinnung oder mit theologischer Schuld: so wird er haftbar für den Schaden. Ebenso bleibt er haftbar, wenn er in einem anderen Falle mit theologischer Schuld die Brandstiftung bewirkt hat, aber bald Reue empfindet, löschen will und den Schaden nicht mehr hindern kann. Dagegen ist eine Dienstmagd nicht verpflichtet, die Geschirre, welche sie durch Unvorsichtigkeit zerbrochen hat, der Herrschaft wieder zu erstatten. Wollte die Herrschaft trotzdem ihr am Ende des Jahres dafür Abzüge vom Lohne machen, so thäte dieselbe ein Unrecht. Erlaubt wäre die Forderung des Schadenersatzes nur dann, wenn die Dienstmagd einen besonderen Vertrag darüber abgeschlossen und für eine Summe, etwa von 3—4 Thlr., die Rechtspflicht übernommen hätte, die aus Unvorsichtigkeit am Geschirr entstehenden Schäden wieder ersetzen zu wollen. Ist ein solcher Vertrag gerecht und billig, indem die Dienstmagd dadurch zur größeren Vorsicht angehalten wird, so ist die Restitutionspflicht eine aus dem Vertrage hervorgehende, der als eine Art von Glücksvertrag anzusehen ist.

§. 25.

Ueber die Mitwirkung zu einer Damnification und die daraus hervorgehende Restitutionspflicht.

Ueber die Mitwirkung (cooperatio) zum Bösen ist auch unter den Sünden gegen die Charitas Rede. Denn wenn sie auch die Species von derjenigen Sünde annimmt, wozu eben formaliter mitgewirkt wird, so ist sie doch im besonderen auch gegen die Charitas gerichtet, weil dadurch die pflichtmäßige Sorge um das Seelenheil der Mitmenschen beeinträchtigt wird. Als Mitwirkung an einer Rechtsverletzung oder Damnification verdient sie hier eine besondere Erörterung, insoweit sie eine Wurzel für die Restitutionspflicht wird. Weniger zarte Gewissen fühlen bei diesen mittelbaren Damnificationen nicht so bald die Restitutionspflicht heraus als bei unmittelbar angerichtetem Schaden, weshalb der Seelsorger sehr oft in den Fall kommen kann, darauf aufmerksam machen zu müssen.[1]) Im übrigen hat die Cooperation die Restitutionspflicht nur da zur Folge, wo die im vorigen §. angeführten Bedingungen sämmtlich erfüllt sind und die wirksame Ursache der Beschädigung auf physischem oder auf moralischem Wege gesetzt worden ist.

Man führt gewöhnlich neun Arten der Mitwirkung an nach den Versen: Jussio, consilium, consensus, palpo, recursus; Participans, mutus, non obstans, non manifestans.

Die sechs ersteren bezeichnen eine positive, und die drei letztern eine negative Cooperation, eine negative, jenachdem sie der Rechtsverletzung als ein Schweigen vorangeht (mutus), dieselbe als ein unthätiges Nichthindern begleitet (non obstans), oder derselben als eine Unterlassung der Denuntiation nachfolgt (non manifestans). In den drei letzten Fällen muß aber die entgegengesetzte positive Handlung, welche unterlassen wird, eine Rechtspflicht sein.

1. Der Befehl (jussio, mandatum) übt den wirksamsten Einfluß auf die Sünde des anderen aus, und macht den Befehlenden je nach seiner Stellung oft zu dem intellectuellen oder moralischen Urheber der befohlenen Damnification, namentlich dann, wenn Eltern ihren Kindern, Herrschaften ihren Dienstboten Befehle zu einer Rechtsverletzung ertheilen. In solchen Fällen kann es nicht zweifelhaft sein, daß der Befehlende die causa efficax damni ist; ja er wird nicht nur für den auf seinen Befehl einem Dritten zugefügten Schaden verantwortlich, sondern auch für den, welchen der Mandatar bei der Ausführung der Rechtsverletzung auf sich ladet, insoweit ihn der Befehlende vorhersehen konnte; denn der mandans läßt sich durch den Mandatar persönlich vertreten. Nur dann, wenn der Befehlende sein Mandat zurückgenommen hat, und dies dem Mandatar bekannt geworden ist, kann er sich für frei von der Restitutionspflicht erachten.

---

[1]) Innocenz XI hat die 39. These verworfen: Qui alium monet aut inducit ad inferendum grave damnum tertio, non tenetur ad restitutionem istius damni illati.

2. Der Rath (consilium) übt nicht einen so wirksamen Einfluß aus als der Befehl, macht daher auch nicht für den Schaden haftbar, den der Berathene bei der Ausführung der Rechtsverletzung auf sich ladet; begründet aber die Restitutionspflicht, sobald er wirksamer Weise die Damnification mit hervorruft.[1]) Das letztere trifft da nicht zu, wo der Rath von einer ganz unangesehenen Person ertheilt, wohl aber da, wenn ein Arzt, Beamter, Geistlicher in solchen Dingen um Rath gefragt wird, die wesentlich zu seinem Amte gehören. Hier macht der Rath sogar dem Berathenen gegenüber restitutionspflichtig, wenn er Schaden durch den Rath gelitten hat. Denn für die genannten Personen ist es eine Pflicht der just. commutativa, in den zu ihrem Amte wesentlich gehörigen Dingen die nöthigen Kenntnisse zu haben und einen Rath ertheilen zu können.

War jedoch der Rath zu einer geringeren Sünde in dem Falle erlaubt, wo sie in der schwereren, wozu der Anfang schon gemacht ist, eingeschlossen war: so wird ein derartiger Rath auch die Restitutionspflicht nicht nach sich ziehen. Hat dagegen jemand durch seinen Rath den Schaden eines anderen vergrößert, so wird er für dieses Mehr haftbar.[2])

3. Die Zustimmung (consensus) kommt als wirksame Mitwirkung an einer Damnification bei gemeinschaftlichen Votirungen vor, sei es bei Wahlen, sei es bei Urtheilen collegialischer Gerichte. Ueberall, wo der Zustimmende eine causa efficax damni abgibt, übernimmt er die Restitutionspflicht. Bei geheimen Abstimmungen ist also jeder haftbar, auch wenn mehr Theilnehmer da sind als die einfache Majorität, eben weil bei geheimen Abstimmungen nicht festgestellt werden kann, wer denn noch später zu der bereits vorhandenen Majorität hinzugetreten ist. Und auch sonst bei anderen nicht geheimen Abstimmungen reicht die Entschuldigung für einen Votanten, der zu der bereits vorhandenen Majorität noch hinzugetreten ist, daß er eben deshalb nicht mehr die causa efficax damni sei, nicht hin. Denn der Votant hat gewöhnlich durch sein Votum die anderen bestärkt; außerdem ist das Collegium der aburtheilenden Richter wie eine moralische Person für das Urtheil verantwortlich. Nur der Unterschied waltet für den nachträglich zustimmenden Richter ob, daß er nicht solidarisch verpflichtet ist wie die, welche die Majorität zuerst gebildet haben.

4. Zu den Schmeichlern (palpo, der Schmeichler) gehören die, welche die Ungerechtigkeit loben, die Schüchternheit tadeln und so wirksamer Weise die Damnification hervorrufen. Loben sie die Rechtsverletzung bloß nachträglich, so werden sie dadurch noch nicht restitutionspflichtig. In dieser Art wird bei Revolutionen oft von den Rädelsführern zu allerlei Ungerechtigkeiten mitgewirkt und an die Restitutionspflicht ebenso wenig gedacht, als an die Verantwortlichkeit für ein solches Handeln.

---

[1]) Das Gegentheil ist in der angeführten These Innocenz' XI verworfen.

[2]) A räth dem B, den projectirten Diebstahl bei C in der folgenden Nacht auszuführen, weil er wisse, daß C am Abend von seiner Reise mit seinen Hunden nicht wieder zurückkehren werde. Dieser Rath muß als eine causa efficax damni angesehen werden.

5. Die Hehlerei (recursus) tritt öfter als Mitwirkung zum Diebstahl oder zum betrügerischen Bankerott auf. Derjenige, welcher einen Uebelthäter in sein Haus aufnimmt, oder beschützt, ihm bei der Flucht behülflich ist, damit er nicht ins Gefängniß gebracht werde, ist noch nicht ein wirksamer Theilnehmer. Das Gegentheil ist von dem zu sagen, der den Dieb, welchen er als solchen kennt, öfter in sein Haus aufnimmt, um ihm behülflich zu sein, sowie von dem, der wissentlich gestohlene Sachen kauft, und sie so dem Eigenthümer vorenthält. Von einem solchen gilt das Sprüchwort: Der Hehler ist so gut als der Stehler. Dasselbe trifft bei dem zu, welcher von einem Fallirten, oder von einem, der dem Bankerott nahe ist, Werthsachen, Werthpapiere aufnimmt, verbirgt und so denjenigen entzieht, welche Rechte daran haben. Die betreffenden machen sich dadurch restitutionspflichtig. Eine Ausnahme kann für den Fall angenommen werden, wo die betreffenden die nächsten Verwandten sind, denen die Sachen ohne alle Verabredung, ja gegen ihren Willen ins Haus gebracht worden sind, und wenn sie selbst bei der Hinterlegung sich nur passiv verhalten, um ihren Verwandten die Rettung des zum Lebensunterhalte Nothwendigen nicht unmöglich zu machen. In einem solchen Falle würde die Hehlerei nicht mehr eine causa efficax damni sein, obschon sie nicht allen sündhaften Charakter verliert.

6. Die Theilnahme (participatio) kann eine an der fremden Sache oder an der fremden Sünde sein, und auch die erstere begründet die Restitutionspflicht oder richtiger die Pflicht der redditio rei alienae, wenn der Theilnehmer die Sache noch im Besitz hat, und die eigentliche Restitutionspflicht, wenn er die Sache, welche er als fremdes Eigenthum kannte, vernichtet oder mit verzehrt oder wieder veräußert hat. Das letztere trifft bei dem zu, der wissentlich vom gestohlenen Gute mit gezecht hat.

Die Theilnahme an der Ausführung der Damnification kann eine unmittelbare sein wie bei einem Mitgliede einer Diebesbande, oder eine mittelbare wie bei dem, der die Geräthschaften wissentlich dazu hergibt, die Mordwerkzeuge leihet, oder während der Ausführung eines Diebstahls Wache hält, der die Thüren für den Dieb öffnet, der als Notar ungerechte Verträge aufnimmt u. s. w. In den genannten Fällen ist die Restitutionspflicht nicht zweifelhaft; indessen ist sie nicht vorhanden, wenn die Theilnahme als eine bloß materielle der Umstände wegen den sündhaften Charakter verliert. Kaufleute sündigen nicht, wenn sie Waffen verkaufen, welche der Käufer zu einer Ungerechtigkeit verwenden will, es sei denn, daß der Kaufmann einen ungerechten Gebrauch der Waffen vorhersähe, und selbst in diesem Falle wäre er entschuldigt, wenn ihm aus der Verweigerung des Verkaufes ein größerer Schaden entstehen oder ihm mit dem Tode gedroht werden würde. In concreten Fällen kommt es stets darauf an, ob die Theilnahme eine theologische Schuld involvire und die causa efficax damni abgebe.

7. Die negative Cooperation des mutus, non obstans, non manifestans können wir zusammenfassen. Der erst- und drittgenannte Mitwirker sündigt durch Schweigen, der eine vor der Rechtsverletzung durch Unterlassung der

Zurechtweisung, der andere nach derselben durch Unterlassung der Anzeige; der zweitgenannte (non obstans) durch Unterlassung des pflichtmäßigen werkthätigen Widerstandes. Diese negative Cooperation begründet nur da die Restitutionspflicht, wo die Correction, Denuntiation oder der Widerstand eine Pflicht der Gerechtigkeit war, bei Eltern ihren Kindern, bei Vorgesetzten ihren Untergebenen gegenüber, bei Beamten, die zu dem genannten Zwecke angestellt sind.

Hinsichtlich des mutus und non obstans sind die Eltern in foro externo haftbar für den unmittelbaren Schaden, welchen ihre Kinder unter 7 Jahren anrichten, sobald sie es an der nöthigen Sorgfalt über dieselben haben fehlen lassen.[1]) Sie sind aber nicht mehr haftbar, wenn sie den Beweis liefern können, daß sie sich keiner Nachlässigkeit in der Beaufsichtigung schuldig gemacht haben. In foro interno liegt die genannte Verpflichtung nur dann vor, wenn der Richter ein derartiges öffentliches Urtheil zum Schadenersatz gefällt hat. Liegt ein solches Urtheil nicht vor, so verpflichtet die genannte negative Cooperation erst dann zum Schadenersatz sub gravi, wenn auf Seiten der Eltern eine schwere theologische Schuld vorliegt und wenn sie wirksamer Weise auf die Beschädigung Einfluß geübt haben. Dasselbe gilt, wenn Eltern einer von ihren minderjährigen Kindern ausgeführten Damnification zugesehen haben, ohne abzuhalten.[2]) Bei großjährigen Kindern kann eine negative Cooperation der Eltern wohl nie verantwortlich für deren Damnification machen, es sei denn, daß das Schweigen der Umstände wegen ein Billigen würde.

Das Civilgesetz bestimmt dasselbe für das forum externum auch hinsichtlich der Lehrer und Meister in Betreff der Damnification ihrer Schüler und Lehrlinge, so lange sie unter ihrer Aufsicht arbeiten. Für das forum internum gelten jedoch auch hier dieselben Regeln, welche eben erwähnt worden sind.

Der Beichtvater ist nicht ex just. verpflichtet, in jedem Falle an die Restitutionspflicht des Pönitenten ausdrücklich zu erinnern, und ist deshalb auch nicht als mutus in jedem Falle haftbar für die Unterlassung der Restitution von Seiten des Pönitenten.

---

[1]) Das Civilgesetz in Preußen (A. L. R. I, 6, 57) bestimmt: „Gleiche Verbindlichkeit (nämlich zu haften für den Schaden) hat der, welcher die über Wahn- und Blödsinnige oder über Kinder unter 7 Jahren ihm obliegende Aufsicht gröblich oder auch nur aus einem mäßigen Versehen vernachlässigt. 41: Wenn Wahn- und Blödsinnige oder Kinder unter 7 Jahren jemanden beschädigen, so kann nur der Ersatz des unmittelbaren Schadens aus ihrem Vermögen gefordert werden. 42: Doch haftet das Vermögen solcher Personen nur alsdann, wenn der Beschädigte den Ersatz aus dem Vermögen der Aufseher oder der Eltern nicht erhalten kann." Wenn nun auch in foro interno die unzurechnungsfähigen Kinder nicht haftbar gemacht werden können: so ist es doch auch für den Beschädigten nicht unerlaubt, die genanten Gesetze anzurufen.

[2]) A. L. R. I, 6, 59: „Wer wissentlich etwas geschehen läßt, was er zu verhindern schuldig und vermögend gewesen, hat eben die Verantwortung, als ob er solches befohlen hätte."

Die Dienstboten sind im allgemeinen ex just. verpflichtet, eine von Fremden der Person oder dem Eigenthum ihrer Herrschaft drohende Ungerechtigkeit zurückzuweisen; indessen sie werden für eine bloße Unterlassung noch nicht restitutionspflichtig, wenn die Damnification von Hausangehörigen ausgeführt wird, es sei denn,[1]) daß sie mit der Beaufsichtigung des betreffenden Objects nach einem besonderen Vertrage betraut wären.

Nach den positiven Gesetzen wird derjenige, welcher sein Vieh nicht mit der gehörigen Wachsamkeit gehütet hat, verantwortlich gemacht für den Schaden, welchen das Vieh anrichtet.

Die Restitutionspflicht des non manifestans anlangend, so trifft dieselbe nur den, welcher ex just. d. h. seinem Amte nach zur Denuntiation der Ungerechtigkeiten verpflichtet ist, den Aufseher, mag er von der Gemeinde für die Bewachung der Wälder, Gärten, oder vom Staate für die Controle über die Steuern angestellt sein.[2])

§. 26.

Die solidarische Restitutionspflicht.

Wie bei den Verträgen und den obligatorischen Rechten eine solidarische Verpflichtung der Debitoren vorhanden sein kann, so trifft dies auch bei einer Damnification zu. Ist nämlich eine Damnification von mehreren ausgeführt worden und zwar so, daß einer oder doch einzelne oder alle einzeln genommen den ganzen Schaden verursacht haben, so werden dieselben in solidum für das Ganze haftbar, d. h. einer für alle, und alle für einen. Die solidarische Restitutionspflicht ist nun eine absolute in dem Sinne, daß einer von vornherein für alle oder für den ganzen Schaden verantwortlich ist, wie der, welcher mehreren den Befehl dazu ertheilt hat; oder sie ist eine bedingte, wenn der Beschädiger in Gemeinschaft mit anderen in gleicher Weise sich an der Ungerechtigkeit betheiligt und den ganzen Schaden mit verursacht hat. Sie ist eine bedingte in diesem Falle, weil sie nur dann eintritt, wenn einer oder mehrere von den Beschädigern nicht restituiren können. Haben also mehrere zu einem Diebstahl conspirirt, oder hat jemand dem Diebe eine Cooperation geleistet, wodurch der Diebstahl erst möglich wurde, oder haben mehrere als Collegium ein ungerechtes Votum gegeben: so ist die solidarische Restitutionspflicht vorhanden. Hat ein einzelner diese Pflicht für alle geleistet, so müssen die anderen Beschädiger ihren

---

[1]) Cf. Alph. III, 344.

[2]) Cajus hat gesehen, daß Titius einen Diebstahl im Hause des Nachbars ausgeführt, macht aber nicht nur keine Anzeige beim Nachbar, sondern erklärt auch im Gerichte, wohin er als Zeuge vorgeladen ist, daß er Nichts gesehen. Welche Sünde hat er begangen, und ist er restitutionspflichtig? Er wird restitutionspflichtig noch nicht durch Unterlassung der Anzeige, aber wohl durch die Sünde des falschen Zeugnisses vor Gericht, wenn um die Zeit die Restitutionssumme vom Diebe noch wieder zu erlangen war. Denn in diesem Falle ist das falsche Zeugniß die causa efficax damni.

Theil nachträglich an den entrichten, der bereits restituirt hat. In vielen Fällen ist die solidarische Pflicht zweifelhaft. Bei einer von mehreren zugleich ausgeführten Brandstiftung ist sie z. B. sicher vorhanden, wenn dieselben conspirirt haben. Fehlt indeß wie bei einer von mehreren ausgeführten Schlägerei diese Conspiration: so ist in foro interno jeder Theilnehmende pro rata zum Schadenersatz verpflichtet, oder zur Vergütung des Schadens, den der Betreffende sicher hervorgerufen hat. Das Civilgesetz legt jedoch die solidarische Pflicht auf, sobald die Theilnahme gewiß und nicht constatirt werden kann, welchen Theil des Schadens der Betreffende speciell für sich hervorgerufen hat.[1]) Dem Gesagten zufolge trifft die solidarische Pflicht nicht den, der einen Dieb in dem schon beschlossenen Diebstahl bestärkt hat.

Ueberhaupt soll der Beichtvater, wie der hl. Alphons[2]) bemerkt, ungebildeten Leuten diese solidarische Pflicht im Beichtstuhle nicht sogleich bei einer Belehrung auflegen, weil man sie nicht so leicht davon überzeugen kann.[3])

§. 27.

Ueber die Personen, welchen restituirt werden muß, und die, welche restituiren müssen; Reihenfolge derselben.

A. Derjenige, dem restituirt werden muß, ist bei dem Besitze eines fremden Eigenthums der Eigenthümer und bei einer Damnification der Beschädigte oder der Gläubiger. Er ist der Träger des Rechts, auch Rechtssubject genannt.

1. Bei der redditio rei alienae ist das fremde Eigenthum nach dem Grundsatze res clamat domino dem rechtmäßigen Eigenthümer zurückzugeben. War sie jedoch dem Depositarius oder dem Borger entwendet worden, so muß sie erst diesem eingehändigt werden, wenn man nicht eine Unterschlagung von diesem befürchten muß. Nun kann aber der Eigenthümer auch zweifelhaft sein; d. h. es kann sich der Zweifel auf einige wenige beziehen, ob etwa A oder B oder C der wahre Eigenthümer sei; oder der Zweifel kann auf viele gehen; oder es kann auch der Eigenthümer ganz unbekannt, der Zweifel ein allgemeiner sein. Im ersten Falle ist die Sache oder der Preis für dieselbe pro rata unter die zu vertheilen, worauf sich der Zweifel bezieht, etwa auf zwei, die denselben Namen haben. Im zweiten Falle, wie wenn jemand seit einiger Zeit mit zu leichtem Gewichte verkauft hätte, muß die Restitution, so weit als möglich, an diejenigen geschehen, welche gewöhnlich an den Laden kommen. Ist jedoch der Eigenthümer gar nicht mehr ausfindig zu machen, so muß die Sache ad pias causas verwandt wer-

---

1) A. L. R. I, 6, 32.

2) L. IV, 579.

3) Gewissensfall. Zwei Personen, welche gemeinschaftlich ein Putzgeschäft haben, kaufen von einem Ladenmädchen oft Waaren zu einem niedrigen Preise im geheimen, indem sie von der Untreue und Unterschlagung des Ladenmädchens wissen. Sind beide solidarisch zur Restitution verpflichtet? Ja.

den, wenn sie mala fide erlangt ist; oder sie kann von dem Besitzer behalten werden, wenn er sie etwa gefunden, oder überhaupt bona fide gewonnen hat.

2. Bei einer eigentlichen Restitutionspflicht ex delicto kann die Reihenfolge der Creditoren in Frage kommen, wenn nämlich wegen Unvermögen nicht allen Schadenersatz geleistet werden kann. Das trifft bei einem Bankerutte oder auch sonst wohl zu. Ueber die Reihenfolge der Gläubiger bei ersterem geben die Civilgesetze besondere Bestimmungen, gegen welche nicht gefehlt werden darf.[1]) Hat aber das Gericht sich der Gläubiger noch nicht angenommen, so soll der Schuldner doch, soviel als möglich, gleichmäßig seinen Verbindlichkeiten nachkommen, obschon er nicht die Gerechtigkeit verletzt, wenn er demjenigen seine Schulden zahlt, der sich zuerst meldet.

B. Das Pflichtsubject der Restitution ist der Damnificator oder der Mitwirker; bei einem Diebstahl kommt der retentor rei alienae hinzu. Ueber die Reihenfolge dieser Schuldner muß als Grundsatz gelten, daß bei Diebstählen zunächst derjenige restitutionspflichtig ist, welcher im Besitze der gestohlenen Sache oder eines Aequivalenten dafür ist, oder die Sache verzehrt hat, weil der Sache gegenüber der Eigenthümer ein dingliches Recht hat. Dann folgt der moralische Urheber des Diebstahls, welcher etwa den Befehl zum Diebstahl gegeben hat; dann der Dieb. Bei anderen Beschädigungen steht der moralische Urheber, der mandans voran, dann folgt der Executor der Beschädigung, und zuletzt die übrigen Cooperatoren.

Wenn der Haupturheber der Damnification restituirt hat, oder wenn ihm diese Pflicht vom Beschädigten erlassen wird: so sind die übrigen der Restitution überhoben; denn die übrigen Cooperatoren haben die Restitutionspflicht nur für den Fall, wenn sie vom Haupturheber vernachlässigt wird. Hätte einer von den übrigen restituirt, so wäre der Haupturheber verpflichtet, diesem die Restitution zu leisten. Dieser ist von der Pflicht noch nicht frei, wenn der Beschädigte den übrigen Mitwirkenden die Pflicht erlassen, und noch nicht überhaupt auf Restitution Verzicht geleistet hat. Hat einer von mehreren gleich Verpflichteten restituirt, so müssen die übrigen diesem ihren Theil vergüten.

§. 28.

Ueber die Art und Weise, den Ort und die Zeit der Erfüllung der Restitutionspflicht.

1. Die Art und Weise der Erfüllung ist für die Pflicht der Restitution nicht von Wichtigkeit, wenn nur der Beeinträchtigte zu seinem Rechte kommt. Sie muß nicht gerade öffentlich geschehen, am wenigsten dann, wenn der gute Name des Beschädigers dadurch beeinträchtigt würde. Sie kann auch durch den Beichtvater geschehen, obwohl sich derselbe nicht dazu drängen soll, um etwa für

[1]) Vgl. für Preußen das Concursgesetz vom 8. Mai 1855, §. 77. S. oben Seite 42 f.

andere gute Zwecke sorgen zu können; sie braucht nicht einmal von dem Beschädigten bemerkt zu werden, kann sogar unter der Form der Schenkung geschehen, wenn die Verstellung dabei ausgeschlossen ist, und namentlich der Beschädiger nicht Gegengeschenke annimmt.

Hat jemand das Gefundene einem Dritten zu dem Behufe gegeben, daß er es dem Eigenthümer zustelle, so hat er seiner Pflicht Genüge geleistet, wenn nun das Object auch bei dem Dritten verloren geht, nach dem Grundsatze casum sentit dominus. Etwas Aehnliches findet bei den Vertragspflichten statt, die mit dem depositum und commodatum verbunden sind. War aber eine Damnification die Wurzel der Restitutionspflicht, so bleibt dieselbe so lange bestehen, als die Beschädigung nicht aufgehoben ist. Darnach ist also der Fall zu beurtheilen, den der hl. Alphonsus eingehend bespricht.[1]) Ein Dieb hat die gestohlene Summe dem Beichtvater übergeben, damit derselbe die Restitution für ihn ausführe. Bald darauf stirbt der Beichtvater plötzlich, und der Dieb erfährt, daß das restituendum nicht überbracht worden, sondern bei der Hinterlassenschaft des Geistlichen geblieben ist. Einige Theologen wollen den Dieb in einem solchen Falle von der Restitutionspflicht frei sprechen, weil der Beschädigte mit diesem Modus der Erfüllung durch den Beichtvater stillschweigend einverstanden sei. Der hl. Alphons will diese Entscheidung gerade nicht verwerfen, aber er sieht sie für seine Person nicht als probabel an, weil nämlich hier eine Pflicht als Folge der Damnification vorliegt. In diesen Fällen ist die Restitution nur dann als geleistet zu betrachten, wenn der Beschädigte den Ueberbringer des restituendum selbst bestellt hat, oder wenn das Gericht dies gethan hat, oder wenn der Gläubiger es dem Schuldner ausdrücklich anheimgegeben hat, einen Boten zu bestellen.

2. Den Ort der Pflichterfüllung anlangend, so muß der retentor rei alienae, welcher bona fide in den Besitz der Sache getreten ist, an seinem Wohnorte restituiren; er hat die Uebersendungskosten nicht zu tragen, weil er seiner Pflicht durch Verzichtleistung auf den Besitz genügt. Dagegen muß die Restitution für einen Beschädigten als Folge eines delictum an dem Wohnorte des letzteren geschehen. Die Uebersendungskosten fallen also auf letzteren. Die Theologen lassen nur dann eine Ausnahme zu, wenn die Uebersendungskosten mehr als das Doppelte des Werthes der Sache betragen; in einem solchen Falle könne ad pias causas restituirt werden, weil man dazu die Zustimmung des Beschädigten voraussetzen könne.[2])

3. Hinsichtlich des Zeitpunktes für die Pflichterfüllung soll mit derselben überhaupt nicht zu lange gesäumt werden. Derjenige, welcher ohne allen Grund die Restitution verschiebt, sogar bis zum Ende des Lebens, macht sich einer schweren Sünde schuldig, wenn aus dieser Verabsäumung dem Gläubiger ein großer Nachtheil erwächst. Wer aber auf dem Todesbette sich weigerte, seine Erben an die Restitutionspflicht zu erinnern, falls diese an seinem Ver-

---

[1]) L. IV, n. 704. — [2]) Cf. Alph. IV, 667.

mögen haftet: der würde ein Zeichen der Indisposition für die Absolution geben, wenn es sich um eine gravis materia handelt. Der Schuldner kann jedoch auch Gründe für den Aufschub haben, und dann ist er für den aus dem Aufschub entstehenden Schaden nicht verantwortlich, wenn er ein Schuldner ex contractu ist. Indessen bei einer vorangegangenen Damnification ist der Beschädiger wenigstens nach der wahrscheinlicheren Meinung für die Verzögerung in dem Grade haftbar, daß er das ganze Interesse, das damnum emergens wie lucrum cessans, tragen muß, weil er zur Restitution sogleich strenge verpflichtet war. [1]) Nur darf der Nachtheil nicht etwa bloß zufällig aus der Verzögerung entstanden sein, obschon einige auch dafür den Säumigen verantwortlich machen wollen, aber ohne hinreichenden Grund. [2])

Bei Verträgen kommt es auf die Stipulationen in Betreff der Zeit an, und hier muß gewöhnlich ein monitum vorangehen, ehe eine sündhafte Verzögerung stattfindet. Der hl. Alphons empfiehlt es den Beichtvätern da, wo die Restitution leicht geleistet werden kann und noch nicht geleistet worden ist, die Absolution zu verschieben, bis die Pflicht erfüllt ist. Nur dann, wenn kein vernünftiger Zweifel an der Wirksamkeit des Vorsatzes zu restituiren vorhanden ist, kann auch zum ersten, zweiten und dritten Male vor Ausführung des Vorsatzes die Absolution ertheilt werden. [3])

§. 29.

Aufhebung der Restitutionspflicht und Vererbung derselben.

A. Die Restitutionspflicht kann in ähnlicher Weise wie die Vertragspflicht aufgehoben werden:

1. Durch Nachlaß von Seiten des Eigenthümers oder des Gläubigers. In einzelnen Fällen ist es für den Beichtvater räthlich, den Gläubiger um Nachlaß im Namen des Schuldners zu bitten. Man kann denselben voraussetzen, wenn der Gläubiger sich im geheimen compensirt hat, oder wenn die Verjährung von 30 Jahren, aber unter den oben angeführten Bedingungen, eingetreten ist, weil solche Forderungen ähnlich wie passive Servituten durch

---

1) Cf. S. Alph. IV, 680, der die angeführte Meinung als op. communior et probabilior bezeichnet.

2) Siehe oben Seite 101.

3) S. Alph. IV, 682: Sed mihi omnino placet secunda sententia, quam tenet Conc., regulariter non esse absolvendum debitorem, nisi prius restituat, quando ipsi restitutio est moraliter possibilis: sicut non est absolvendus concubinarius, antequam concubinam abjiciat; experientia enim satis compertum est, quod debitores post absolutionem rarissime restituant, prout concubinarii rarissime concubinas dimittunt..... Ceterum bene ait Concinna, quod si revera prudens confessarius deprehendat debitorem sincere paratum esse restituere, cum primum poterit, et restitutio non possit fieri cito, recte poterit eum absolvere pro prima vice: imo probabilissime id admittunt Salm. etiam pro secunda et tertia vice, si tales occurrant circumstantiae ut confessarius solo proposito restitutionis contentus esse debeat.

Nichtgebrauch verjähren; denn auch hier ist die Voraussetzung gestattet, daß die Gläubiger ihr Recht quittirt haben, wenn sie es in einem so langen Zeitraum gar nicht geltend gemacht haben. Bei der mala fide contrahirten Schuld tritt die Verjährung aber nicht ein.

2. Physische und moralische Unmöglichkeit entschuldigt ebenso von der Restitutionspflicht. Bei ersterer versteht sich das Gesagte von selbst. Die moralische Unmöglichkeit nimmt man schon da an, wo jemand durch Erfüllung der Pflicht seinen rechtmäßig gewonnenen Stand verlieren oder bedeutend in demselben eingeschränkt werden sollte. Sie ist jedenfalls in der äußersten Noth (in extrema necessitate) vorhanden. Ja hatte sich jemand in der äußersten Noth ein fremdes Eigenthum angeeignet, um damit wichtigere Güter der eignen Person oder eines Fremden zu retten, so hat er keine Ungerechtigkeit begangen, und ist deshalb auch später nicht zur Restitution verpflichtet, wenn er Ueberfluß an Gütern erhalten solle. Freilich kann jemand in der äußersten Noth oft durch den Gebrauch einer fremden Sache, eines Pferdes z. B., sich retten. Dann hat er freilich die Pflicht, das so gleichsam Geliehene zurückzugeben; oder er kann sich als ein pauper re, aber nicht spe, durch bloßes Leihen retten.

Bei einer bloß großen Bedürftigkeit (in gravi necessitate) müssen die Verhältnisse des Gläubigers und Schuldners mit einander verglichen werden, ob nicht der Gläubiger durch Unterlassung der Restitution in eine noch größere Bedürftigkeit gebracht werde als der Schuldner durch Leistung der Restitution.

Wenn jemand seinem Gläubiger aus Liebe etwas geschenkt hat, so hat er damit keinen förmlichen Act der Gerechtigkeit vollzogen, aber er kann nach einer opinio probabilis die Restitution als vollzogen betrachten, weil er die int. interpretativa bei sich voraussetzen konnte, eher der Gerechtigkeit Genüge leisten als einen Act der Charitas vollziehen zu wollen.

Es ist nicht erlaubt, mit Absicht eine moralische Unmöglichkeit herbeizuführen, um der Restitution zu entgehen, also auch nicht erlaubt, in einen Orden zu treten, wenn noch eine Pflicht der Restitution vorhanden ist, es sei denn, daß wichtigere Gründe zum Eintritt drängen.

Bei einem Zweifel des Schuldners, ob er die Schuld bereits abgetragen, ist ein dubium facti vorhanden, wo das Gesetz in Possession ist und nicht die Freiheit. Freilich würde man hier bei einer theilbaren Pflicht schon genug thun, wenn man je nach dem Verhältniß des Zweifels zur Gewißheit, pro rata, einen Theil restituirte. Einige wollen auch in diesem Falle nach einer opinio probabilis von aller Pflicht frei sprechen. Indeß diese Entscheidung kann leicht zum Laxismus führen.

B. Der Tod des Schuldners hebt zuweilen die Restitutionspflicht auf, wenn dieselbe eine rein persönliche ist, weil damit die Leistung unmöglich wird. Indeß sobald dieselbe eine reale, d. h. eine vermögensrechtliche ist, geht sie auf den Erben über, und zwar wenigstens insoweit, als das hinterlassene Vermögen des Schuldners reicht. Für das Gewissen kann dem Erben eine über das ererbte Vermögen hinausgehende Pflicht nicht aufgelegt werden, weil sie eben

nur insoweit auf ihn überging, als sie an dem Vermögen haftete. Was von der Vererbung der realen Gelübde in der Moral gilt, muß auch von der realen Restitutionspflicht behauptet werden. Wenn somit ein junger unverheiratheter Mann dem Beichtvater auf dem Todesbette bekännte, daß er vor mehreren Jahren eine bedeutende Summe durch Unterschlagung in einem fremden Geschäfte sich angeeignet habe — so wäre vom Beichtvater zunächst durch Fragen zu erforschen: ob von der unterschlagenen Summe noch etwas vorhanden, sodann, ob der Betreffende Eigenthum oder doch obligatorische Vermögensrechte habe. In dem einen wie in dem anderen Falle läge die Pflicht für den Pönitenten vor, entweder selbst zu restituiren oder die Erben an diese Pflicht zu erinnern. Hätte der Betreffende aber kein Vermögen, und dazu das unrechtmäßig Gewonnene verschwendet: so wäre die Restitutionspflicht keine reale; der Pönitent wäre deshalb nicht zu verpflichten, ein Geständniß über die Unterschlagung etwa seinen noch lebenden Eltern abzulegen, damit diese für ihn restituirten. Denn die Restitutionspflicht würde sie als eine nicht reale nur dann treffen, wenn sie durch eine positive oder negative Cooperation die Unterschlagung mit verursacht hätten. Die Vererbung der Restitutionspflicht gilt somit nicht nur von der mit der Damnification, sondern auch von der mit der possessio bonae aut malae fidei verbundenen; in den beiden letzteren Fällen ist sie immer eine reale. Die Verpflichtung hört beim Erben nach der Verjährung von 30 Jahren, bezüglich 10 Jahren auf, wenn er bona fide die Erbschaft angetreten, und erst nachträglich, d. h. nach der Verjährung von der Ungerechtigkeit des Erblassers gehört und erfahren hat Einige wollen dies bei der possessio malae fidei des Erblassers, und müssen es aus demselben Grunde auch bei der Damnification desselben läugnen, weil in diesen Fällen die Pflicht beim Erblasser gar nicht verjähren konnte, und deshalb auch beim Erben nicht, der die Person des Erblassers zu vertreten habe. Indeß die Erlangung eines Gutes durch Erbschaft bona fide muß doch als ein titulus coloratus angesehen werden.

§. 30.

Die Restitutionspflicht in einigen speciellen Fällen.

Die Damnification nimmt einen specifisch verschiedenen Charakter an je nach Verschiedenheit der Güter, an denen die Mitmenschen beschädigt werden.

1. Die rücksichtlich des Objects schwersten Verletzungen der justitia commutativa sind gegen die Güter der Seele, gegen die übernatürlichen wie natürlichen, gerichtet. Dazu gehört vornehmlich die Verführung (seductio), indem der Nächste durch Gewalt, Drohung oder Lüge in dem freien Gebrauche der genannten Güter eingeschränkt wird, worauf er von Gott ein strenges Recht erhalten hat. Wenn nun der Verführer den von ihm angerichteten Schaden an den Heilsgütern nicht wieder gut machen kann, weil ihre Wiedergewinnung, bezüglich Wiederzuwendung nicht von ihm abhängig ist, so muß er doch das Seinige thun, um den Verführten in den Stand der ungehinderten Freiheit zurück zu

versetzen durch Zurücknahme der Lüge oder Furcht. Hat der Verführer zu einer anderen Sünde der Ungerechtigkeit verleitet, so ist er dem Dritten gegenüber restitutionspflichtig als Cooperator an der Ungerechtigkeit. — Dasselbe gilt von der Beeinträchtigung der Mitmenschen an den natürlichen Gütern der Seele, welcher Schaden ebenfalls oft nicht wieder ersetzt werden kann. So weit dies möglich, versteht sich die Restitutionspflicht von selbst.

2. Bei der zweiten Klasse der Sünden der Ungerechtigkeit, die gegen das Leibesleben gerichtet sind, beim Morde und dessen Unterarten, kann die unmittelbar hervorgerufene Beschädigung ebenfalls nicht wieder aufgehoben werden. Die Restitution ist insofern unmöglich, ebenso bei der Verstümmlung des Leibes oder bei einer Verwundung. Allein die mittelbar daraus erfolgenden Nachtheile, die Heilungskosten, das lucrum cessans und damnum emergens, insoweit es vorhergesehen werden konnte, müssen restituirt werden. Bei einem Morde muß also das, was der Gemordete voraussichtlich für seine Familie, für seine nächsten Anverwandten ex justitia zu deren Lebensunterhalt hätte verdienen müssen und können, restituirt werden. War aber der Gemordete ein Verschwender, der die Familie voraussichtlich zur Verarmung gebracht haben würde, so fällt die genannte Restitutionspflicht weg; wie auch in dem Falle, wo der Gemordete eine kinderlose Wittwe hinterläßt, die bald darauf wieder geheirathet hat. Das genannte lucrum cessans darf aber nicht über den anderen Ehetheil, sowie über die Ascendenten (Vater, Mutter) und Descendenten (Kinder, Kindeskinder) hinaus in Anschlag gebracht werden. Die Restitutionspflicht ist überhaupt nur denen gegenüber vorhanden, welchen der Gemordete ex justitia Lebensunterhalt zu reichen verpflichtet war. Den Gläubigern des Gemordeten braucht der Mörder den ihnen zustoßenden Schaden nicht zu ersetzen, es sei denn, daß er denselben ausdrücklich intendirt hätte.[1]) Der Verwundete kann auf dem Todesbette die Restitutionspflicht nachlassen; aber er darf dabei nicht die Rechte Dritter, den Pflichttheil der Kinder etwa, verletzen. Ist ein anderer Unschuldiger in Folge des Mordes in Verdacht gekommen und verurtheilt worden, so ist der Mörder diesem Dritten gegenüber nicht restitutionspflichtig, selbst dann nicht, wenn er den Verdacht nebenbei (occasionaliter) beabsichtigt hätte, wohl aber, wenn er den Mord mit Absicht so ausführte, daß er nothwendig dem Dritten zugelegt werden mußte.[2])

---

[1]) Einige Theologen (auch **Dieckhoff** comp. p. 400) wollen zwar die Restitutionspflicht auch auf den Schaden ausdehnen, der zufällig aus einer Ungerechtigkeit oder Damnification sich ergibt; allein mit Unrecht. S. S. 99 ff.

[2]) Cajus hat seinen Feind Titus zu tödten im Sinne, und wartet auf eine Gelegenheit. Da hört er von einem öffentlichen Streite zwischen Titus und Sempronius, wobei Sempronius erklärte und drohete, daß er den Titus ums Leben bringen werde. Deshalb führt nun Cajus bald darauf den beabsichtigten Mord im geheimen aus. Sempronius wird eingezogen und zum Tode verurtheilt und hingerichtet. Cajus ist restitutionspflichtig gegen die Frau und Kinder des Titus wie Sempronius.

3. Beim stuprum ist der Frauensperson gegenüber insoweit Restitutionspflicht vorhanden, als sie in ihrer Freiheit beeinträchtigt worden ist, obwohl ihr für die geraubte körperliche Integrität kein Schadenersatz geleistet werden kann. Ist aber die Frauensperson durch Gewalt, durch Lug oder Trug, oder durch ein wahres oder fingirtes Versprechen zur Sünde verführt und dann schwanger geworden, so entstehen daraus viele andere Nachtheile für sie. Es ist ihr die Ehre und die Aussicht auf Verehelichung genommen. Dieser Schaden kann in der Regel nicht anders gut gemacht werden, als daß der Verführer die Verführte heirathet, und insoweit ist diese Pflicht vom Beichtvater dem Verführer aufzulegen. Allein etwas anderes ist diese Pflicht der Restitution für das der Frauensperson zugefügte Unrecht, und etwas Anderes die aus dem gegebenen Eheversprechen hervorgehende Pflicht, das Versprechen zu halten. Daß diese Pflicht auch bei einem fingirten Eheversprechen eine der strengen Gerechtigkeit sei, kann nicht bewiesen werden, weil kein gültiger Vertrag vorliegt. Daß aber dennoch auch wegen des fingirten Eheversprechens eine Pflicht der Treue (fidelitatis) sich ergibt, das Versprechen zu halten, ist in der Lehre von dem Versprechen zu zeigen. Dasselbe ist nach meiner Meinung auch von einem aufrichtigen einseitigen Eheversprechen als verführendem Anlaß für das stuprum zu halten, weil auch hier kein gültiger Vertrag, in der Regel auch nicht die Intention, sich durch die Gerechtigkeit verpflichten zu wollen, vorliegt.[1]) Gerade deshalb, weil nur eine Pflicht der Treue in Folge des Versprechens vorliegt, und weil der durch das stuprum angerichtete Schaden zuweilen auf andere Weise wieder gut gemacht werden kann, finden Ausnahmen statt.

Scavini[2]) wie der hl. Alphons[3]) statuiren als solche: wenn das Eheversprechen nicht bestimmt gegeben war; wenn der stuprator einen weit höheren Stand hatte; wenn das Mädchen leicht einsehen konnte, daß das Versprechen nicht ernstlich war; wenn aus der Ehe wahrscheinlich üble Folgen entstehen werden für die Familie des stuprator; wenn das Mädchen, welches sich als Jungfrau stellt, schon geschwächt war. War der stuprator ein Blutsverwandter, der von dem Ehehindernisse als einem dispensabelen wußte, und unter der ausdrücklichen Bedingung, wenn er die Dispense erlangen werde, das Eheversprechen gab, so ist er verpflichtet, um Dispense einzukommen, weil er den Willen, dieselbe nachzusuchen, bei dem Eheversprechen haben mußte, und ihn auch der Treue wegen auszuführen verpflichtet ist, um so mehr, wenn er als deflorator zur Restitution verpflichtet ist und diese nur in der genannten Weise ausführen kann.[4]) Dasselbe ist Pflicht, wenn auch das Versprechen, um Dispense einkommen zu wollen, nicht ausdrücklich hinzugefügt wurde; jedoch nicht in dem Falle, wenn der Versprechende ficte das Eheversprechen ablegte und von dem Ehehindernisse nicht wußte.[5]) Ebenso muß derjenige, welcher das votum castitatis abgelegt

[1]) S. die Lehre über die Verträge S. 32 ff. 68.
[2]) L. II, 430.
[3]) L. IV. n. 643 sqq.
[4]) Alph. l. c. n. 650. — [5]) Ib

hat, um Dispense einkommen, wenn er ein stuprator geworden, und das Eheversprechen gegeben hat.[1])

Erfolgt jedoch die Restitution durch Verehelichung nicht, so ist dennoch einer geschwächten Jungfrau gegenüber die Restitutionspflicht in so weit vorhanden, daß ihr eine Ausstattung gegeben werden muß,[2]) wodurch sie eher zu einem Manne kommen kann. Diese Pflicht hat aber aufgehört, wenn das Mädchen ohnehin geheirathet und ihre Sünde verborgen geblieben ist. Sie hört aber in den meisten Fällen deshalb auf, weil es an den Mitteln fehlt. — Eine andere Restitutionspflicht der geschwächten Frauensperson gegenüber bezieht sich auf die Alimentationskosten des Kindes, zu deren Auslagen die Mutter zunächst der natürlichen Ordnung gemäß verpflichtet ist. Die Hälfte derselben kann sie zurückfordern, wenn sie selbst mit Freiheit gesündigt, also die fornicatio begangen hätte;[3]) und zum vollständigen Ersatze ist der stuprator in dem oben angegebenen Sinne wenigstens im Gewissen verpflichtet. Die Mutter verliert aber das Recht auf die Alimentationskosten, wenn sie mit mehreren gesündigt, ebenso dann, wenn sie den Mann verführt hätte.

4. Beim Ehebruche ergibt sich eine besondere Restitutionspflicht dem Ehemanne und den übrigen legitimen Kindern gegenüber, insoweit ihnen aus der Geburt eines illegitimen Kindes ein besonderer Nachtheil erwächst. War die Sünde von beiden Seiten frei, so haben beide Theile solidarisch die Restitutionspflicht in Betreff der Kosten, welche dem rechtmäßigen Ehemanne für die Ernährung und Erziehung eines illegitimen Kindes entstanden sind, und in Betreff des lucrum cessans und damnum emergens für die übrigen legitimen Kinder. Hat die Ehebrecherin Privatvermögen außerhalb der Gütergemeinschaft, so hat sie von diesem zu ersetzen, obschon ihre legitimen Kinder auch Ansprüche darauf haben, im Nothfalle das Nöthige von ihr zu erhalten. Hat sie dieses nicht, so muß sie um so sparsamer die Haushaltung führen, und auf diese Weise die Nachtheile in etwa vergüten, die sie den Ihrigen zugewendet hat.

---

[1]) L. c. n. 649.

[2]) A. L. R. II, 1, 1077: Die Ausstattung muß in allen Fällen, wo darauf erkannt wird, nach dem Stande der Geschwächten und dem Vermögen des Schwängerers bestimmt werden.

[3]) Das A. L. R. II, 2, 612 ff. wie das neuere Gesetz für Preußen vom 24. April 1854 gibt nähere Bestimmungen über die Kosten für Alimentation und Erziehung der unehelichen Kinder. Die Genothzüchtigte hat zunächst dem letztgenannten Gesetze gemäß Ansprüche auf das im A. L. R. II, 1, 785 höchste ihr zugesprochene Maß der Abfindung. Sodann wird in Betreff der Alimentationskosten vom A. L. R. II, 2, 621 bestimmt: „Die Verpflegung und Erziehung des Kindes bis nach zurückgelegtem 4. Jahre, muß in der Regel der Mutter, auf Kosten des Vaters überlassen werden." 622: „Nach zurückgelegtem 4. Jahre hängt es von der Wahl des Vaters ab, die Verpflegung und Erziehung des Kindes selbst zu besorgen, oder sie der Mutter auf seine Kosten ferner zu überlassen." Ueberhaupt nimmt nach § 614 das vormundschaftliche Gericht die Interessen eines unehelichen Kindes wahr und bestellt einen Vormund, der die Alimentationskosten bis zum vollendeten 14. Lebensjahre des Kindes von dem Vater desselben verlangen kann.

Man kann jedoch die Ehebrecherin nicht verpflichten, ihre Sünde dem Ehemanne mitzutheilen, weil daraus die nachtheiligsten Folgen für die Familie entstehen würden, auch nicht für den Fall, wo sie darnach gefragt würde.[1]) — Hat die Ehebrecherin mit mehreren gesündigt, so spricht der hl. Alphons[2]) die letzteren von aller Restitutionspflicht frei, weil die Ehebrecherin in diesem Falle allein für den Schaden einstehen muß. Ebenso würde die Restitutionspflicht nicht vorhanden sein, wenn es zweifelhaft wäre, ob das Kind von dem rechtmäßigen Manne oder vom Ehebrecher ist.

Ist ein im Ehebruch erzeugtes Kind einer Erziehungsanstalt übergeben worden, so haben die Eltern, wenn sie reich sind, dieser gegenüber die Restitutionspflicht; nach anderen, wie nach dem hl. Alphons,[3]) aber nicht, weil derartige Anstalten für solche Kinder gestiftet sind.

5. Aeußerst schwierig kann die Frage nach der Art und Weise der Restitution werden, wenn falsches Zeugniß vor Gericht abgelegt und ein Meineid hinzugefügt worden ist, in Folge dessen ein Unschuldiger als Verbrecher verurtheilt oder doch eine schwerere Strafe, etwa Zuchthausstrafe, erhalten hat. Neben der Verletzung der Wahrhaftigkeit und dem Meineid liegt hier eine Damnification und die Pflicht der Restitution vor. Aber es fragt sich, ob der Frevler zu verpflichten sei, sich zum Geständniß vor dem weltlichen Richter zu stellen, damit der ungerecht Verurtheilte befreit werde oder der Verläumdete seinen guten Ruf wieder erhalte. Diese Pflicht wäre offenbar vorhanden, wenn sie ohne weitere Nachtheile für die eigene Person erfüllt werden könnte. Nun würde aber das erwähnte Geständniß nicht nur eine Diffamation für den Schuldigen, sondern außerdem zur Folge haben, daß er selbst zur Zuchthausstrafe verurtheilt werden würde. Zu einem solchen freiwilligen Geständniß vor dem weltlichen Richter kann man niemanden verpflichten. Allein alles wieder gut zu machen und Schadenersatz zu leisten, so viel er kann, ist er verpflichtet, und auch das Geständniß abzulegen, wenn er es ohne große Nachtheile für sich ablegen kann. Das letztere trifft zu in der Todesstunde.

Vor nicht gar langer Zeit kam in Münster ein Fall zur Verhandlung vor den Geschworenen, in welchem ein derartiger Meineidiger in der Todesstunde vom Beichtvater veranlaßt worden war, ein Geständniß zu unterschreiben, was nach dem Tode desselben eingeschickt wurde und wirklich den Erfolg hatte, daß eine neue Verhandlung eingeleitet und der unschuldig Verurtheilte von seiner Strafe zum großen Theile frei wurde. Vielleicht war dies Verfahren des Beichtvaters das einzig mögliche, weil er in der letzten Stunde keinen anderen Ausweg mehr finden mochte. Aber fraglich blieb es bei dieser Art und Weise, ob die unterschriebene Erklärung von dem Erfolge sein würde, den sie nun wirklich gehabt hat, abgesehen davon, daß trotzdem über die Strafbarkeit des Verbrechens

---

[1]) Vgl. die Lehre von der Wahrhaftigkeit und Lüge §. 32. f.

[2]) L. IV, 658.

[3]) Ib. n. 656.

noch andere Zweifel übrig blieben. Das Richtige in solchen Fällen ist, daß der Beichtvater den Pönitenten bewegt und veranlaßt, vor zwei guten und vertrauenswürdigen Zeugen ein Geständniß abzugeben mit der Bitte, daß diese nach seinem Tode allsogleich davon Gebrauch machen. Dann ist der Erfolg mehr gesichert, und der Beichtvater selbst kommt nicht in Gefahr, auch nur den leisesten Schatten auf die Pflicht des Beichtsiegels zu werfen.

6. A hat in einer großen Noth sein Haus oder sein Etablissement in Brand gesteckt und mit großem Vortheil die Versicherungssumme erhalten. Derselbe hat einen Betrug begangen, der auch selbst in der äußersten Noth niemals erlaubt wird und die Restitutionspflicht gegen die Versicherungs-Gesellschaft nach sich zieht für den aus dem Vertragsbruch entstandenen Schaden für die Gesellschaft. Waltet eine moralische Unmöglichkeit ob, das Ganze zu restituiren, so ist doch das, worum A reicher geworden ist, sogleich zu restituiren. Daß die Erfüllung dieser Pflicht in den meisten Fällen am zweckmäßigsten vor der Absolution vom Beichtvater verlangt wird, wurde oben schon bemerkt.

Zweite Abtheilung.

Ueber die mit der Gerechtigkeit verwandten sittlichen Tugenden des gesellschaftlichen Lebens.

§. 31.

Die Pietät, Ehrerbietigkeit und der Gehorsam; der freiwillige Gehorsam im besonderen.

Wenn die Gerechtigkeit das für die gesellschaftliche Ordnung wichtige Gut des Rechts zu schützen und zu beobachten hat: so will die Pietät die Familie und die Bande derselben wie das Leben in ihr sittlichen und veredlen, während die Ehrerbietigkeit nnd der Gehorsam die Autorität, den Grundpfeiler aller gesellschaftlichen Ordnung, stützen und halten will.

A. Die Pietät nimmt unter den sittlichen Tugenden eine hohe Stelle ein; die Pflichten derselben folgen im Dekaloge, nämlich im vierten Gebote, unmittelbar auf die der Gottesverehrung und gehen denen der Gerechtigkeit in den folgenden Geboten voran. Und in der That ist die Beziehung derselben zur Gottesverehrung eine sehr innige. Denn sie ist diejenige Tugend, kraft welcher wir den Eltern wie den Verwandten und dem Vaterlande Zuneigung und Ehrfurcht erweisen,[1]) insofern diese das Prinzip unserer Geburt und Erziehung abgeben und Gottes Stelle an uns vertreten. Weiterhin umfaßt sie auch die Liebe und Ehrfurcht der Eltern gegen die Kinder und der Verwandten unter einander, insofern auch dadurch der gemeinsame Ursprung geehrt wird. Das nächste Object der Tugend bilden die Handlungen, wodurch wir die Ehrfurcht oder den Cult ausdrücken.

---

[1]) Cf. Cicero, Rhet II, n. 161: Pietas est, per quam sanguine junctis, patriaeque benevolis officium et diligens tribuitur cultus.

Mit der Gottesverehrung oder Religiösität hat die Pietät auch das gemein, daß sie ihre Wurzeln in dem Innersten der menschlichen Seele, in dem Herzen und Gemüthe hat, jenem Centralpunkt des Erkennens und Wollens, und so nicht nur auf das innigste mit der Seele verwächst, sondern auch einen gewissen unzerstörbaren Habitus zur Grundlage hat, der nur bei der größten Rohheit und Verkommenheit gänzlich verloren gehen kann. Das Zusammenleben und geistige Ineinanderleben in der Familie knüpft in der Regel die Seelen um so inniger zusammen, je sittlicher und edler dasselbe, je zarter und empfänglicher die Seelen sind. Die unwillkürliche Liebe zu den Verwandten und das Heimweh sind Aeußerungen jenes Habitus.

So unerläßlich die Familie für die Fortpflanzung des Menschengeschlechts und für die Erziehung der heranwachsenden Glieder, so fundamental dieselbe als der Grundstock für alle weitere gesellschaftliche Ordnung — ebenso wichtig ist die Pietät unter den sittlichen Tugenden des gesellschaftlichen Lebens, noch wichtiger als übernatürliche und christliche Tugend, indem sie die Familienbande heiligt und das Leben in der Familie wie diese selbst für den Himmel ersprießlich macht. Als solche umfaßt sie auch die Väter des geistigen Lebens, die Lehrer, ganz besonders die Priester, den Pfarrer, die Hirten der Kirche und die Heiligen.

Bethätigt wird die Pietät durch die Uebungen der verwandten Tugenden, der Charitas, des Gehorsams, der Gerechtigkeit u. a., welche wir den Mitmenschen überhaupt schuldig sind. Sie verlangt aber bei solchen Werken einen höheren Grad von Liebe, als wir sie anderen Menschen schuldig sind. Daher wird die Pietät den Verwandten gegenüber nicht nur durch Sünden gegen die genannten Tugenden verletzt, sondern schon dann, wenn jener Grad von Liebe und Hochachtung nicht erreicht wird, welcher der Pietät eignen soll. Wird nun den oben bezeichneten Personen gegenüber nicht nur die Pietät, sondern auch eine andere Tugend, die der Charitas oder die der Gerechtigkeit etwa verletzt, wie bei dem Aergerniß oder bei einer Beschädigung, so nimmt die Sünde einen doppelten specifischen Charakter an.

Eine vollkommene christliche Tugend wird die Pietät, wenn die Charitas sie beseelt und auf die Verherrlichung Gottes bezieht. — Die Gabe der Pietät (donum pietatis), welche zugleich mit der heiligmachenden Gnade und eingegossenen Tugend ertheilt wird, will die Seele bereitwillig und willfährig machen für die Uebung der übernatürlichen und vollkommenen Tugend, Gott als unseren Vater mit Innigkeit zu lieben[1]) und alles, was uns in nähere Beziehung zu ihm bringen kann, wie die Eltern, die Kirche und Priester. Sie ist somit der übernatürlichen Tugend der Gottesverehrung noch näher verwandt.[2])

B. Die Ehrerbietigkeit (observantia) ist diejenige Tugend, welche den Vorgesetzten und Höhergestellten die schuldige Ehre erweiset.[3]) Sie ist eine

---

[1]) Röm. 8, 15.

[2]) Cf. Thom. s. th. 1. 2. qu, 68. a. 4. — [3]) Ib. 2. 2. qu 102. a. 1.

der Pietät vergeschwisterte Tugend; denn die Vorgesetzten, die Lehrer, ganz besonders die Fürsten, werden in der hl. Schrift[1]) Väter genannt und participiren an dem Prinzip der Erziehung, insofern sie an der Bildung der Menschen im öffentlichen Leben arbeiten. Auch andere Vorzüge, als Tugend und Wissenschaft, sollen wir an unsern Mitmenschen ehren, nicht nur, weil es hohe Güter sind, sondern auch, weil sie zur Förderung der Bildung und Entwickelung der Menschen befähigen und mitwirken. Ehrenbezeugungen durch Worte oder Werke bilden das nächste Object dieser Tugend und tragen dazu bei, den guten Einfluß der Vorgesetzten zu erhöhen und die Ordnung im gesellschaftlichen Leben zu vervollkommnen.

C. Wichtiger als die letztgenannte Tugend ist der Gehorsam. Als vollkommene christliche Tugend ist er der Prüfstein der Charitas und offenbart sich als solche in der treuen Befolgung der Gebote Gottes, um ihn dadurch zu verherrlichen.[2]) Allein er ist an sich eine sittliche Tugend und hat als eine gegen die Gebote Gottes, dessen Herrschergewalt sie zur Anerkennung bringt, Aehnlichkeit mit der Gottesverehrung, Buße oder Dankbarkeit, deren entfernteres Object Gott ist. Hier kommt der Gehorsam gegen die Stellvertreter Gottes als eine wichtige Tugend für das gesellschaftliche Leben zur Sprache. Er hat an der Beobachtung der Gesetze oder der Befehle als solcher von Seiten der Vorgesetzten sein Object, somit nicht etwa an dem, welches den Inhalt des Gesetzes bildet — dann wäre der Gehorsam nicht von den darauf gerichteten Tugenden specifisch verschieden — sondern an dem verpflichtenden Gesetz oder dem Befehl als solchem; er hat die Autorität des Vorgesetzten im Auge und bezweckt die Anerkennung derselben, indem er den freien Willen der eigenen Person dem gesetzgebenden des Vorgesetzten unterwirft.

Die hohe Wichtigkeit dieser Tugend ergibt sich schon aus der Bedeutung, welche die gesetzgebende und befehlende Autorität für die gesellschaftliche Ordnung hat; die Autorität ist nämlich eine Säule derselben und wird geschützt und gewahrt durch den Gehorsam. Ohne die eine und den anderen würde die Gesellschaft in Atome sich auflösen und statt der Einheit und Harmonie ein Kampf aller gegen alle Platz greifen. Familie, Staat und Kirche sind Societäten, die sich entweder mit Nothwendigkeit und aus einem Drange der Natur oder in Folge besonderer göttlichen Anordnung in der menschlichen Gesellschaft bilden, und sie könnten keinen Bestand haben, noch auch ihren Zwecken dienen, wenn nicht eine sittliche Ordnung in ihnen herrschte und eine Autorität anerkannt würde. Die physische Gewalt allein kann die Menschen als vernünftige Wesen nicht einigen oder in der Vereinigung erhalten. — Dagegen erhellet der hohe Werth des Gehorsams auch aus der innigen Beziehung der gesetzgebenden Autorität zu Gott, indem die Träger derselben Stellvertreter Gottes sind und nur als solche die Unterordnung im Gehorsam verlangen können. Gehorsam schulden

---

1) 4 Könige 5, 13.

2) Joh. 13, 4.

wir somit zunächst Gott und dann der rechtmäßigen Obrigkeit in Kirche und Staat; Gehorsam schulden die Kinder den Eltern. In einem hohen Grade besitzt man die Tugend, wenn man sie auch harten Befehlen und grausamen Gesetzen gegenüber und mit freudiger Ergebung übt. In Collisionsfällen geht der Gehorsam, den wir Gott und seinen Geboten schulden, dem gegen die menschlichen Gesetze und Befehle vor; und unter den menschlichen Gesetzen hat das wichtigere vor dem minder wichtigen den Vorzug.

Vollkommen im christlichen Sinne ist der Gehorsam, wenn die Charitas ihn beseelt, wenn durch die Befolgung des göttlichen Willens die Verherrlichung Gottes intendirt wird.

Indeß der sittliche Werth des Gehorsams leuchtet auch noch von einer anderen Seite ein, indem er nicht nur eine wichtige Tugend des gesellschaftlichen Lebens ist und als Befolgung der göttlichen Gebote mit jeder einzelnen Tugend sich verbinden muß, sondern speciell noch einen wesentlichen Bestandtheil der übernatürlichen Selbstbeherrschung oder Temperanz ausmacht. Von dieser Seite betrachtet ist die Tugend eine um so höhere und werthvollere, je werthvoller das Gut ist, auf welches im Interesse der höheren übernatürlichen Güter verzichtet wird. Je höher somit das Gut der Seele, nämlich der uneingeschränkte Gebrauch des freien Willens, im Vergleich mit den Glücksgütern steht, auf deren Besitz die freiwillige Armuth, und im Vergleich mit der Befriedigung der sinnlichen, fleischlichen Triebe, auf welche die Jungfräulichkeit Verzicht leistet: um so höher steht der Gehorsam vor den genannten Tugenden.[1]) Diese Seite des Gehorsams, von welcher er mit der Demuth nahe verwandt wird, bedarf noch einer besonderen Erörterung, weil sich hier ein bestimmtes Gebiet des Räthlichen öffnet für das Gelübde des freiwilligen Gehorsams.

Bis zu einem gewissen Grade den Gebrauch des freien Willens zum Opfer bringen ist Pflicht für alle, soweit dies Gott in den göttlichen Geboten, die menschliche Obrigkeit in den Gesetzen und die rechtmäßigen Vorgesetzten durch ihre Befehle verlangen. Allein nun außerdem da, wo man der befehlenden Autorität der Eltern allmählich entwächst, einer geistigen Familie beitreten, und mit Rücksicht auf das äußere Leben den Gebrauch des freien Willens vollständig zum Opfer bringen, als man einem freiwillig gewählten Ordensobern und der Ordensregel sich für immer unterwirft — das gehört dem Gebiete des Räthlichen an und bildet ein Glied in den drei evangelischen Räthen und den feierlichen Ordensgelübden.

In der hl. Schrift wird dieser freiwillige Gehorsam nicht mit derselben Deutlichkeit und Bestimmtheit als ein evangelischer Rath vom Herrn bezeichnet wie die freiwillige Armuth (Matth. 19, 16) und die Jungfräulichkeit (Matth. 19, 12. 1 Kor. 7), aber dennoch schon indirecter Weise. Denn einerseits hat der Herr selbst uns in dem freiwilligen Gehorsam gegen den Willen seines himmlischen Vaters, der ihm das bittere Leiden und Sterben nur als etwas

[1]) Cf. Greg. Moral. 34, 12; 35, 10, 28 sqq. — Thom. s. th. 2. 2. qu. 104. a. 3.

Besseres und Räthliches anheimgestellt hatte, das erhabenste Muster gegeben. Er ist gehorsam geworden bis zum Tode am Kreuze. Andererseits fügt er dem Rathe zur freiwilligen Armuth dem reichen Jüngling gegenüber den anderen hinzu: „Und folge mir nach," womit er auch die Apostel zur Nachfolge eingeladen hatte. Die freiwillige Armuth als vollständiger Verzicht auf den Besitz der Glücksgüter hat an sich nicht einmal einen unbedingten Werth; sie soll vorbereiten und bereitwillig machen zu dem Verzichte auf werthvollere Güter, auf den Gebrauch des freien Willens, um Christo in allem zu folgen, seinem Willen sich unbedingt zu unterwerfen, mit ihm die innigste Lebensgemeinschaft innerlich wie äußerlich zu unterhalten, wie die Apostel es gethan haben. In der Vereinigung der Apostel um ihren Herrn und Meister, wie um ihren liebevollsten Vater, ist also den Christen das erhabenste Muster des freiwilligen Gehorsams vor Augen gestellt und die Einladung dazu in den Worten: „Folge mir nach" gegeben worden.

Als nun der menschgewordene Sohn Gottes zu seinem Vater zurückzukehren im Begriffe stand, bestellte er den Apostelfürsten Petrus zu seinem sichtbaren Stellvertreter und Oberhirten für alle Gläubigen und die ganze Kirche. In der Vereinigung der Apostel um Petrus, ihren Mittelpunkt, sowie der Priester um die Bischöfe als die Nachfolger der Apostel in den einzelnen Gemeinden sollte das apostolische Leben seine Fortpflanzung finden. Jedoch die Befolgung eines solchen Lebens und das Streben nach evangelischer Vollkommenheit gewann auch in weiteren Kreisen Freunde und Anhänger, zunächst bei den Asceten und Eremiten. Als sich daraus im vierten Jahrhundert das Cönobitenthum entwickelte, nahm der freiwillige Gehorsam eine genauer umschriebene Form an. Denn das gemeinschaftliche Leben der Asceten in Klöstern und Genossenschaften konnte das Streben nach Vollkommenheit nur dann fördern, wenn in diesen geistigen Familien einer als Haupt und Vater anerkannt wurde, und seine Befehle für das gemeinschaftliche Leben von allen befolgt wurden. Der hl. Benedict im sechsten Jahrhundert nahm daher das Gelübde zu einem solchen freiwilligen Gehorsam in die Ordensregel auf und nach ihm alle Ordensstifter unter der Gutheißung des apostolischen Stuhles, was aber stets nur unter der Voraussetzung geschah, daß der Ordensobere in besonderer Verbindung und Abhängigkeit zum Oberhaupte der Kirche steht, dem das Oberhirtenamt über alle vom Sohne Gottes übergeben worden ist. So bildeten denn die freiwillige Armuth, die Virginität und der freiwillige Gehorsam die drei klösterlichen und feierlichen Gelübde.

Die mittelalterlichen Theologen übernahmen nun den Nachweis, daß diese drei ein Ganzes bilden und als Früchte der reinen vollkommenen Charitas aufgefaßt werden müßten, welche den Menschen dazu befähige, auf diejenigen Güter vollständig zu verzichten, bei deren Erstrebung sich die unordentliche Begierlichkeit am leichtesten zeige, um so ungetheilt Gott allein zu dienen und dem Gottesdienste ausschließlich leben zu können. So bilden die drei evangelischen Räthe den Gegensatz gegen die dreifache böse Lust, gegen die Augenlust, Fleischeslust und Hoffart des Lebens, gegen welche bis zu einem bestimmten Grade anzukämpfen,

Pflicht eines jeden ist, deren vollkommene Bezwingung durch den Verzicht auf die sonst unter Umständen erlaubten Genüsse die Seele frei macht von allen Fesseln der Selbstsucht und sie disponirt für den vollkommenen Anschluß an Gott.[1]) Um so schwerer nun der Kampf gegen die Hoffart als der gegen die anderen mehr sinnlichen Triebe, um so höher steht die Tugend des Gehorsams in formeller Hinsicht.

Man hat aber wie gegen das Räthliche, gegen die Gelübde und das klösterliche Leben im allgemeinen, so gegen den freiwilligen Gehorsam im speciellen viele Einwendungen erhoben und

1. gesagt: der freie Wille sei das eigentliche sittliche Vermögen des Menschen; auf dessen ungehinderten Gebrauch zu verzichten, um möglicher Weise durch die Befehle eines anderen am sittlichen Streben beeinträchtigt zu werden, sei nicht als eine Vollkommenheit zu empfehlen. Dem ist zu entgegnen, daß der Ordensmann nicht auf den Gebrauch seines sittlichen Vermögens vollständig verzichtet, sondern selbst das Opfer, welches er hinsichtlich seines Willens bringt, mit voller Freiheit übernimmt, im übrigen aber seinem freien Wahlvermögen nur in solchen Dingen eine Schranke auflegt, welche sich auf die Ordensregel, das äußere Leben und die gemeinschaftliche Hausordnung beziehen. Das sittliche Streben nach immer größerer innerer Heiligung wird dadurch nicht eingeschränkt, sondern soll durch das Opfer des Eigenwillens befördert und gekräftigt werden. Dazu kommt noch, daß der Ordensobere, unter dessen Leitung der freiwillige Gehorsam geübt wird, zwar nicht gegen menschliche Schwächen und Fehlgriffe geschützt ist — wie denn ja auch die Obrigkeit im Staate keine Unfehlbarkeit in Anspruch nehmen kann — aber in Abhängigkeit vom Oberhaupte der Kirche steht und ihm einen vollkommenen Gehorsam schuldig ist. Mittelbar wählt sich also der Ordensmann den zum Vater und Führer, den der Herr selbst zum Oberhirten der ganzen Kirche bestellt hat. Freilich bleiben auch so menschliche Fehlgriffe noch immer möglich; allein wo etwas offenbar Unmoralisches kraft des Gehorsams aufgelegt werden sollte, da hört der Bereich des Gelübdes auf.

2. Man hat gesagt: ein Leben unter der strengen Zucht des freiwilligen Gehorsams müsse die Festigkeit und Mannigfaltigkeit der Charaktere nicht nur beeinträchtigen sondern unterdrücken und ein schablonenmäßiges Einerlei hervorrufen. Dagegen ist zu bemerken, daß das Ordensleben nicht für alle, sondern nur für die nach Vollkommenheit Strebenden bestimmt ist und in diesen der Geschichte zufolge gerade die Festigkeit des Charakters und die Herrschaft des Geistes über das Sinnliche begründet und befördert hat. Die großen reformatorischen Päpste, wie Gregor VII, Pius V, Sixtus V u. a., die Missionäre und Glaubensboten, die berühmtesten Theologen und Gelehrten im Mittelalter und in der neuern Zeit waren Ordensmänner. Statt die möglichen Schattenseiten und thatsächlich nachtheiligen Folgen, die hie und da hervorgetreten sind, auf das grellste aufzutragen, sollte man die großartigen Verdienste, welche sich die Orden

---

[1]) Cf. Thom. s. th. 1. 2. qu. 108. a. 5. Bonav. brevil. p. 5. c. 9.

nicht bloß um die Ausbreitung des Christenthums und um die Kräftigung und Besserung des sittlichen Lebens, sondern auch um die Cultur und Bildung wie um die Aufrechthaltung der socialen Ordnung erworben haben, besser würdigen. Wie die freiwillige Erwählung der Armuth um des Himmelreiches willen die wirksamste Predigt für die geduldige Ertragung der Armuth ist, welche auf den meisten Menschen lastet; wie die freiwillige Jungfräulichkeit die eindringlichste Mahnung zur Keuschheit und Heilighaltung der Ehe gibt: so ist die Uebung des freiwilligen Gehorsams eine kräftige Stütze der Autorität im allgemeinen und das aufmunterndste Beispiel zum schuldigen Gehorsam gegen die rechtmäßige Obrigkeit.

Die dem Gehorsam entgegengesetzte Sünde ist der Ungehorsam, die Verachtung des Gesetzes und Befehles. Er ist in einer wichtigen Sache eine schwere Sünde und überhaupt um so schwerer, je eindringlicher und wichtiger das Gebot ist, je höher der Gesetzgeber steht. Bei den göttlichen Gesetzen richtet sich die Strenge derselben stets nach der Wichtigkeit des Objects; wogegen bei den menschlichen Gesetzen auch die Intention des Gesetzgebers zu berücksichtigen ist, der auch in einer wichtigen Sache nur unter einer läßlichen Sünde verpflichten kann.[1]) Kommt zu der Verachtung des Gesetzes auch eine des Gesetzgebers, so ist die Sünde an sich schon eine tödtliche. Was die Sünden gegen das Gelübde des freiwilligen Gehorsams im Ordensleben angeht: so wird dasselbe schon dann verletzt, wenn der Religiose seinen Vorgesetzten den Gehorsam unter dem Vorgeben vorenthält, daß er an den höhergestellten Obern Recurs genommen habe. Wenn nämlich auch sonst im Staate wie in der Kirche der Grundsatz gilt, daß man bei einem Recurs an die höhere Behörde das betreffende Gesetz noch nicht als verpflichtendes betrachten muß: so ist doch für das Ordensleben zugleich mit dem Befehle des Obern die Pflicht des freiwilligen Gehorsams so lange vorhanden, als eine aufhebende Erklärung von Seiten des höhergestellten Obern noch nicht erfolgt ist. Das Zusammenleben in derselben Communität würde bei einem entgegengesetzten Grundsatze unmöglich werden und leicht aus allen Fugen kommen.[2])

§. 32.

Die Tugend der Wahrhaftigkeit und der Treue, des Glaubens und des Vertrauens.

Die im vorangehenden §. behandelten socialen Tugenden wollen die Familie und dann auch dasjenige Gut der menschlichen Gesellschaft schützen und erhöhen, welches wir Autorität nennen. Beide, die Familie wie die Autorität, bilden ebenso wie das Recht Grundpfeiler der gesellschaftlichen Ordnung. Aber die darauf bezüg-

[1]) Cf. Thom. 2. 2. qu. 106. a. 2.

[2]) Das Obige ist ausdrücklich erklärt in einem päpstl. Decrete vom 6. Juli 1754; p. Collect. Card. Bizarri p. 422.

lichen Tugenden der Pietät, des Gehorsams und der Ehrfurcht kommen doch nur gegen einzelne zur Sprache, gegen die Vorgesetzten, welche eben die Träger der Autorität sind. Nun gibt es noch andere Güter der Gesellschaft, an welchen alle participiren, wie Wahrheit, Glauben, Vertrauen; und diese Güter wollen die Tugenden der Wahrhaftigkeit und Treue schützen.

A. Die Wahrhaftigkeit hat die Wahrheit im Reden und äußeren Verhalten den Mitmenschen gegenüber zum Object. Es gibt nämlich nicht nur eine Wahrheit für unser Erkennen, welche in der Uebereinstimmung unserer Erkenntniß mit dem erkannten Gegenstande besteht, sondern auch eine Wahrheit in unserem Reden und äußeren Benehmen, wenn dieses letztere mit unserem Inneren in Harmonie steht oder eine richtige und entsprechende Offenbarung desselben ist. Die Wahrheit der Erkenntniß kann in dem Aussagenden fehlen, und die Wahrheit des Redens doch vorhanden sein, wenn dasselbe der irrigen, aber für wahr gehaltenen Erkenntniß entspricht. Diese Wahrheit des Redens, oder die Wahrheitsmittheilung, ist das Object der Wahrhaftigkeit und ein freier sittlicher Act, wenn wir von den unwillkürlichen Aeußerungen absehen; sie ist ein actus imperatus, kein Act des bloßen Erkennens. Derselbe schließt drei Momente in sich: zuerst muß der Habitus des Erkennens durch den Willen actualisirt, d. h. ein Erkenntnißact erweckt werden; alsdann muß der auf die Mittheilung gerichtete Willensact und zuletzt der Gebrauch eines äußeren Zeichens hinzukommen.[1]) Somit erhellet, daß die Wahrhaftigkeit eine eigentliche sittliche Tugend ist, von welcher der Satz: virtus in medio wie von jeder anderen gilt. Es kann auch bei ihr durch zu viel wie durch zu wenig, d. h. durch übertriebene Offenheit wie durch Verschlossenheit bei der Mittheilung gefehlt werden.[2])

Die Wahrheitsmittheilung zu ordnen ist somit die Aufgabe der Wahrhaftigkeit, und die Forderungen, welche sie in dieser Hinsicht stellt, sind ganz bestimmte; namentlich die negative, welche jeden Widerspruch des Aeußeren mit dem Innern verbietet; aber bei dem Einhalten der richtigen Mitte in dieser Mittheilung müssen oft andere Tugenden concurriren, als die Gerechtigkeit, Liebe, Treue, Demuth u. s. w. Dadurch wird die Wahrheitsmittheilung oder die Unterlassung derselben oft eine zusammengesetzte Pflicht; wie denn die Gerechtigkeit oft zur Mittheilung einer Wahrheit verpflichten, und die Demuth die Verheimlichung der eigenen Vorzüge anrathen oder gebieten kann.

Jedoch ist die Wahrheitsmittheilung nicht ohne alle Beziehung zur Wahrheitserkenntniß; sie ist ein Mittel zur Wahrheitserkenntniß für andere, indem der Mensch bei der Erfassung der Wahrheit das Allerwenigste aus seinem Inneren schöpft, vielmehr gewöhnlich erst aus dem Aeußeren die geistigen Wahrheiten gewinnt, ja sehr häufig auf die Autorität des Aussagenden hin im Glauben die

[1]) Cf. Thom. 1. qu. 107. a. 1: Nam per voluntatem conceptus mentis ordinatur ad alterum. Wie somit der freie Wille mitwirken muß, daß wir den Habitus unserer Erkenntniß zu einem Acte in den einzelnen Gedanken erheben: so muß er von neuem sich bethätigen, wenn wir den Gedanken mittheilbar machen wollen.

[2]) Cf. Thom. s. th. 2. 2. qu. 109. a. 1.

Wahrheit sich zu eigen macht. Wir sind somit für die Wahrheitserkenntniß vielfach an die Mittheilungen unserer Mitmenschen angewiesen. Indeß zwei Punkte bedürfen bei der Wahrhaftigkeit einer besonderen Erörterung: nämlich einerseits, worin die sittliche Güte und die Pflichttitel dieser Tugend begründet seien, und andererseits, welche bestimmte Pflichten sie mit sich bringe.

I. Anlangend den ersteren Punkt, so liegt die sittliche Güte der Wahrhaftigkeit

1. in der von Gott gewollten und seiner Vollkommenheit, namentlich seiner Wahrhaftigkeit entsprechenden Ordnung, daß das Aeußere in Uebereinstimmung stehe mit dem Innern, und daß das erstere das letztere erkennen lasse. Gott ist die Wahrhaftigkeit selbst, weil seine nach Außen hervortretenden Offenbarungen in der Schöpfung und Gnadenordnung seinem innern Leben durchaus entsprechen. Seine Wesenheit ist zwar noch viel vollkommener, als sie sich uns gegenüber offenbaren kann; seine Allmacht findet niemals in der endlichen Welt eine adäquate Darstellung; und dasselbe gilt von jeder göttlichen Eigenschaft. Aber die Offenbarung Gottes nach Außen steht niemals in Widerspruch mit seinem Wesen; und die Offenbarung in Worten ist ein getreues und entsprechendes Abbild seines inneren Gedankens. Läugnete man die absolute Wahrhaftigkeit Gottes, so würde man nicht nur die absolute Vollkommenheit Gottes über den Haufen werfen, sondern auch die Fundamente für die absolute Gewißheit unseres göttlichen Glaubens aufheben, und sogar alle Gotteserkenntniß beseitigen, weil Gott nur aus seinen äußeren Offenbarungen erschlossen, wie die Ursache aus der Wirkung, wie das Urbild aus dem Abbilde erkannt werden kann. Entsprächen diese äußeren Offenbarungen nicht dem göttlichen inneren Wesen, so wäre unser Schluß von ersteren auf letzteres unrichtig und eine wahre Gotteserkenntniß unmöglich. Will nun Gott, daß seine eigenen Vollkommenheiten in der sittlichen Welt ihre nachbildliche Darstellung finden, so will er auch die Wahrhaftigkeit der Menschen in ihrem Verkehre untereinander, daß sie die Sprache, diesen herrlichen Vorzug, als ein entsprechendes Zeichen für die inneren Gedanken gebrauchen. Die zweite Person in der Gottheit wird ja deshalb Logos, Wort, genannt, weil sie das vollkommenste Gleichbild des Vaters ist, wie das in unserem Ohre tönende menschliche Wort das Bild des Gedankens sein soll.

Um jedoch Mißverständnisse zu verhüten, kann noch bemerkt werden, daß die Wahrhaftigkeit Gottes nicht fordert, als müsse er sein ganzes inneres Wesen nach außen aufdecken, oder als müßten seine Offenbarungen sogleich für jeden verständlich sein. Je nach dem Maße ihrer Kräfte kommen die Menschen erst allmählich zu richtigen Erkenntnissen über die Natur wie über die göttlichen Dinge und lassen sich oft wegen ihrer Schwäche täuschen oder zu verkehrten Schlüssen verleiten; wie wenn sie aus dem Scheine auf den Stillstand der Erde und die Bewegung der Sonne um die Erde schlossen. Aber die Anhaltspunkte für die richtigen Schlüsse waren immer vorhanden; sie wurden von den Menschen nur übersehen.

Einen ähnlichen Charakter soll die Wahrhaftigkeit der Menschen in den Kundgebungen ihres Inneren an sich tragen und die Mitte halten zwischen dem Zuviel und Zuwenig, aber niemals einen Widerspruch zwischen dem Aeußern und Inneren, nämlich zum Behufe der Mittheilung, gestatten. In so weit eine Aehnlichkeit mit der göttlichen Wahrhaftigkeit zu erreichen, ist für den Menschen nicht etwas Unerschwingbares.

2. Die sittliche Güte der Wahrhaftigkeit als einer Tugend des gesellschaftlichen Lebens liegt ferner darin, daß sie die nothwendige Stütze eines wichtigen Gutes des gesellschaftlichen Lebens, nämlich des Glaubens ist. Jeder ist zur Erlangung der meisten Kenntnisse und für die Entwickelung seiner Erkenntniß auf den Glauben, als ein unersetzliches Mittel angewiesen. Durch den Glauben soll jeder sich diejenigen Erkenntnisse zu eigen machen, welche andere sich durch sinnliche Wahrnehmung oder geistige Erkenntniß oder ebenfalls durch den Glauben erworben haben. Der menschliche Glaube ist nur insoweit begründet, als andere, auf deren Zeugniß hin wir glauben, die Wahrheit erkennen konnten, sagen wollten und wirklich mitgetheilt haben.

Gott gegenüber (qui nec falli nec fallere potest) sind wir daher zu einem ganz unbedingten Glauben verpflichtet, weil sein Erkennen ganz irrthumslos ist (qui nec falli potest) und seine Mittheilungen von der absoluten Wahrhaftigkeit ausgehen (qui nec fallere potest). Der menschliche Glaube ist nun zwar kein unbedingter: einestheils, weil in der Erkenntniß des Zeugen ein Irrthum möglich ist, und anderntheils, weil dessen Mittheilung eine Lüge sein kann. Aber einen menschlichen Glauben schenken wir doch nur da, wo wir die wahre Erkenntniß des Zeugen und seine Wahrhaftigkeit wenigstens mit Grund voraussetzen. Derselbe würde also beeinträchtigt, und damit ein höchst werthvolles Gut der gesellschaftlichen Ordnung, wenn die Wahrhaftigkeit keine Pflicht für den Menschen wäre. Eine einzelne Lüge macht zwar den menschlichen Glauben noch nicht unmöglich; aber dieser verlöre seine sittliche Güte und Grundlage, wenn es für die Menschen eine Pflicht zu sein aufhörte, die Wahrhaftigkeit in der Aussage nicht zu verletzen.

3. Diese Pflicht erhält im Christenthum und in der übernatürlichen Gnadenordnung einen höheren und dringlicheren Charakter. Denn einestheils soll die Charitas alle Tugenden, auch die Wahrhaftigkeit durchdringen, und die Pflichten des gesellschaftlichen Lebens als solche gegen Glieder am Leibe Christi, Tempel des hl. Geistes, erfüllen, mit denen wir Eins sind in Christo.[1]) Anderntheils hat das menschliche Wort in der übernatürlichen Gnadenordnung die hohe Bedeutung erhalten, daß es das Mittel für die Verkündigung der Heilswahrheit geworden ist, daß Christus seine lehrende Kirche mit Unfehlbarkeit ausgestattet hat, die göttliche Offenbarung zu erklären und allen Menschen mündlich zu predigen bis zum Ende der Tage. Der Predigt jedes einzelnen Dieners der

[1]) Daher sagt der Apostel Röm. 9, 1: Ich sage die Wahrheit in Christo, ich lüge nicht: mein Gewissen gibt mir Zeugniß im hl. Geist.

Kirche schenkt der Christ zwar keinen göttlichen Glauben, weil er, wenn er auch die Wahrhaftigkeit nicht verletzt, als schwacher Mensch irren kann. Aber die mündliche Predigt des Evangeliums durch den Priester der Kirche ist doch für die meisten das Mittel, wodurch sie zum Glauben an die Heilswahrheiten gelangen.[1]) Seitdem die menschliche Rede und das menschliche Wort das Gefäß für die göttliche Offenbarungs-Wahrheit geworden, hat auch die Wahrhaftigkeit derselben im allgemeinen an Werth und Wichtigkeit gewonnen. Wenn auch die Wahrhaftigkeit des einzelnen Priesters nicht hinreicht für den Christen, um daraus die vernünftige Ueberzeugung von der Glaubwürdigkeit der Offenbarung zu gewinnen: so ist doch die Einheit, Heiligkeit, Katholizität und wunderbare Ausbreitung der Kirche für die meisten Christen das motivum credibilitatis, um so den göttlichen Glauben mit zu begründen.[2]) Wie würde sie aber einen sicheren Grund für die Glaubwürdigkeit ihrer Lehren geben können, wenn sie selbst die Lüge unter Umständen für erlaubt und die Pflicht der Wahrhaftigkeit nur als eine bedingte erklärte? sie würde selbst den Glauben an ihr Wort untergraben.[3])

In dem Gesagten liegen die vornehmlichen Titel der Wahrhaftigkeit, welche sohin eine mit der Gerechtigkeit verwandte Tugend ist, insofern sie sich ebenso wie diese auf unser Verhältniß zu den Mitmenschen bezieht. Wenn nämlich das Mittheilen oder Sagen der Wahrheit (verum dicere) das nächste Object der Tugend ausmacht, so bilden die Mitmenschen das entferntere Object (objectum cui) der Tugend. Einige Theologen haben dennoch andere Wege versucht, und die Pflicht der Wahrhaftigkeit für eine der Gerechtigkeit, wie die Lüge für eine mit der Restitutionspflicht verbundene Verletzung des Rechts erklärt; andere wiederum haben die Pflicht der Wahrhaftigkeit für eine der Liebe (Charitas) ausgegeben. Dagegen ist bereits oben schon erinnert worden, daß es zu verkehrten Folgerungen führt, wenn man alle Pflichten gegen die Mitmenschen unter zwei Tugenden unterordnen will, und sie entweder für Pflichten der Gerechtigkeit oder der Charitas erklärt, da es auch andere specifisch von diesen verschiedene Tugenden gibt. Die Charitas kann sich überhaupt mit allen sittlichen Tugenden verbinden und muß es, wenn sie vollkommene werden sollen. Dies gilt auch von der Gerechtigkeit. Die Pflicht der Wahrhaftigkeit gewinnt ihre besondere Species weder von der Gerechtigkeit, noch auch von der Liebe, sondern von dem besonderen Gute, auf dessen Erhaltung sie gerichtet ist. Sie ist nicht identisch mit der Gerechtigkeit. Einige haben dies behauptet, indem sie vorgaben, daß jeder Mensch ein Recht auf das Gut der Wahrheit habe, und er durch die Lüge in dem Streben nach Wahrheit gestört, in seinem Rechte auf die Wahr-

---

1) Röm. 10, 14. 15: Oder wie sollen sie an den glauben, von welchem sie nicht gehört haben? Und wie sollen sie hören ohne Prediger?

2) Cf. C. Vaticanum S. 3. cap 3.

3) Von dieser Seite beweiset besonders der hl. Augustin die absolute Verwerflichkeit der Lüge. Cf. C. mend. n. 7.

heit beeinträchtigt werde.[1]) Die Wahrheit im allgemeinen, das Object für das Erkennen, ist allerdings ein hohes Gut; und ebenso sind einzelne Wahrheiten höchst werthvolle Güter, wie die Wahrheiten des Glaubens, weil von ihrem Besitze das ewige Leben abhängt. Nun kann zwar die bloße Vorenthaltung dieser Wahrheiten eine Ungerechtigkeit sein, wie beim Priester, der seinem Amte nach zur Mittheilung derselben seinen Untergebenen gegenüber verpflichtet ist; um so mehr ist die positive absichtliche Irreleitung in diesen Punkten ein Unrecht. Aber daraus folgt noch keineswegs, daß auch das Object der Wahrhaftigkeit im allgemeinen, das Aussagen der Wahrheit (verum dicere), etwas sei, worauf der Mitmensch ein förmliches erzwingbares Recht hat. Die Wahrhaftigkeit kann durch Lüge verletzt werden, ohne daß der Hörende an dem Gute der Wahrheit irgend wie beschädigt wird; und selbst wenn der Nächste durch die Lüge irregeleitet wird, erleidet er durch diesen Irrthum nicht stets ein Unrecht, namentlich da nicht, wo er ganz unberechtigte Fragen stellt. Die Wahrhaftigkeit hat es außerdem nicht zunächst mit der Wahrheit für das Erkennen zu thun, sondern mit der Wahrheit in der Aussage, welche allerdings ein Mittel für die Wahrheitserkenntniß ist. Die Pflicht der wahren Aussage ist nur unter Umständen zugleich eine Pflicht der Gerechtigkeit, wenn von der Aussage oder dem Zeugniß für den Mitmenschen die Erlangung oder der Besitz solcher Güter abhängig ist, auf welche er ein Recht hat; und dann trägt schon die Vorenthaltung der betreffenden Wahrheit die Ungerechtigkeit an sich, wird bei der Lüge nur noch eine größere.

Ebenso kann die positive Wahrheitsmittheilung unter Umständen eine Pflicht der Charitas sein, wie bei der brüderlichen Zurechtweisung, oder wenn ein Verirrter nach dem rechten Wege fragt. Zuweilen ist sie eine Pflicht der justitia legalis, wie wenn jemand aufgefordert wird, vor Gericht als Zeuge ein wahres Zeugniß über ein Verbrechen abzulegen; zuweilen eine Pflicht der eigentlichen Gerechtigkeit (justitia commutativa), wie in den oben genannten Fällen, namentlich bei der Gerechtigkeitspflege für den Richter beim Rechtsprechen, und für den Zeugen wie für den Ankläger.[2]) Allein die Wahrhaftigkeit hat zunächst das Mittel zur Wahrheitserkenntniß zum Object, die Wahrheitsaussage. Mit dieser Pflicht kann sich oft eine andere der vorgenannten verbinden; und dann wird die Pflicht der Wahrhaftigkeit accidentell auch eine der Gerechtigkeit oder der Liebe.[3])

---

[1]) Vgl. Pruner, Lehre vom Rechte und der Gerechtigkeit II, 261: „Ein jeder hat aber auch das stricte Recht, in der Wahrheit, deren Erkenntniß er sich erworben hat, und in den Mitteln, diese Erkenntniß zu erweitern, von niemand verletzt, von niemand in Irrthum geführt zu werden."

[2]) S. die darauf bezüglichen Pflichten der Gerechtigkeit oben S. 83.

[3]) Es kann daher nicht als eine Pflicht der Wahrhaftigkeit bezeichnet werden, nach Wahrheitserkenntniß zu streben, und den Vorwitz zu vermeiden.

II. Aus dem Vorhergehenden ergibt sich, daß die Tugend der Wahrhaftigkeit eine negative und eine positive Pflicht auflegt: eine negative, in keinem Falle einen Widerspruch zwischen dem Aeußeren und Innern hervorrufen oder etwas Falsches kundgeben zu wollen; und eine positive, durch äußere Kundgebung die Wahrheit mitzutheilen. Daß die erstere Pflicht eine absolute sei, wird unten bei der Lüge erörtert werden; die letztere ist aber nur eine bedingte; sie verpflichtet wohl für immer, aber nicht ununterbrochen; wie denn dies von allen positiven Pflichten gilt. Es ist nur in Folge besonderer Umstände Pflicht, die Wahrheit nicht zu verbergen, sondern mitzutheilen, wenn andere Tugenden, sei es die Gerechtigkeit oder Liebe, uns dazu verpflichten. Dieselben Tugenden können uns aber in andern Fällen gerade zur Geheimhaltung der Wahrheit verpflichten; wie es denn überhaupt keines Beweises bedarf, daß es nicht Pflicht ist, sein Inneres jedem Mitmenschen vollständig mitzutheilen. Diese positive Pflicht ist somit mehr eine der Offenheit und Aufrichtigkeit zu nennen, zu welcher die dissimulatio und Verschlossenheit einen Gegensatz per defectum bildet.

B. Die Treue (fidelitas) ist eine mit der Wahrhaftigkeit verwandte Tugend. Geht die eine auf die Uebereinstimmung der Rede mit den Gedanken, so die andere, die Treue, auf die Uebereinstimmung unseres Handelns mit unserem Reden, namentlich auf die Erfüllung unserer Versprechen. Gott ist die Treue, weil er hält, was er versprochen. Daher hat auch die Treue, ähnlich wie die Wahrhaftigkeit, eine sittliche Güte erstens dadurch, daß sie uns Gott ähnlich macht und an seiner Vollkommenheit participiren läßt. Aber sie erhält zweitens eine neue und die ihr eigenthümliche sittliche Güte als eine Tugend des gesellschaftlichen Lebens, indem sie das Vertrauen unter den Menschen stützt und aufrecht erhält, welches die Grundlage des Vertragsverhältnisses wie aller anderen gegenseitigen gesellschaftlichen Beziehungen bildet. Da wo die Menschen bei ihren wechselseitigen Beziehungen die Pflicht der Treue verschärfen wollen, schließen sie gewöhnlich einen förmlichen Vertrag, und erheben so die der Treue zu einer der strengen Gerechtigkeit, oder sie fügen den Eid, die Bande der Gottesverehrung, hinzu. In wieweit und unter welchen Bedingungen das Versprechen für den promissarius ein Forderungs- oder Obligationsrecht begründet und dem promittens eine Rechtspflicht auflegt, ist in der Lehre von den Verträgen erörtert worden.[1]) Hier handelt es sich um das Versprechen im allgemeinen, und zwar bethätigt sich die Treue nicht nur in der Erfüllung der ausdrücklich gegebenen Versprechen, sondern auch der Gegenleistungen, welche die Mitmenschen stillschweigend mit Vertrauen von uns erwarten. Das gilt namentlich dem Freunde, sowie dem anderen Ehetheile gegenüber. Auf Treue ist die Ehe wie das Familienleben gebaut. Treue zieret den Dienstboten in der Erfüllung der Pflichten gegen die Herrschaft, den Beamten in der Beobachtung seiner Berufsarbeiten, den Sachwalter und Verwalter in der Aufsicht über das ihm Anvertraute.

---

1) Vgl. S. 57.

Treue verlangte Gott schon im A. B. von seinem Bundesvolke in der Befolgung der Bundesgesetze und betrachtete die Uebertretung derselben als Ehebruch. Treue verlangt man vom Soldaten, von seiner Fahne sich nicht zu trennen; Treue verlangt auch Christus der Herr von seinen Sachwaltern und den Ausspendern seiner Geheimnisse;[1]) Treue verlangt Gott von jedem Christen in dem ihm übertragenen Dienste.[2]) Zu einer Pflicht der Treue machen wir die Beobachtung der göttlichen Gebote durch Abschluß des Taufbundes und Wiederholung desselben bei der ersten hl. Communion. Zugleich wird dadurch die Treue zu einer übernatürlichen Tugend, indem das Object derselben in Beziehung gebracht wird zu Gott als unserem übernatürlichen Endziele, und eine vollkommene Tugend, wenn die Charitas sie durchdringt.

Die specielle Pflicht der Treue besteht demnach darin, das äußerlich und gültig Versprochene zu erfüllen. Zur Gültigkeit des Versprechens[3]) gehört aber

1. von Seiten des Objects, daß das Versprochene nicht nur physisch, sondern auch moralisch möglich und nicht etwas ganz Gleichgültiges sei. Eine Sünde darf nicht versprochen und ebensowenig in Folge eines Versprechens ausgeführt werden. Der durch die vota solemnia Gebundene kann gültiger Weise nichts versprechen, was gegen dieselben ist; der zur Ausführung eines Verbrechens Gedungene darf die versprochene Frevelthat nicht ausführen; und der Freund, welcher einen Dienst versprochen, ist nicht mehr dazu verpflichtet, wenn der Dienst alle Bedeutung verliert.

2. Von Seiten der Personen ist erforderlich, daß der promittens **habituell dispositionsfähig** und **actuell im Gebrauche seiner Freiheit** gewesen sei. Der Verheirathete kann während der Ehe einer dritten Person nicht gültiger Weise die Ehe versprechen, weil es ihm an der habituellen Dispositionsfähigkeit fehlt. Dagegen kann in anderen Fällen bedingter Weise ein Eheversprechen gegeben werden, was wenigstens die Pflicht der Treue nach sich zieht, wenn ein Lediger bei einem dispensabelen Ehehindernisse die Ehe unter der Bedingung versprochen hat, daß dispensirt würde. — Der Versprechende muß auch actuell, im Gebrauche seiner Freiheit, d. h. nicht durch Irrthum oder Furcht oder Drohung oder Gewalt eingeschränkt gewesen sein. Alle erzwungenen oder erschlichenen Versprechen gelten in foro civili für Nichts. Hinsichtlich des Naturrechts und in foro conscientiae sind die meisten Theologen der Ansicht, daß namentlich die Furcht nicht jeglichen Gebrauch der Freiheit ausschließe, und wollen daher für das in dieser Furcht abgelegte Versprechen noch immer irgend eine Pflicht der Treue festhalten, die aber von der kirchlichen Behörde aufgehoben

---

1) 1 Kor. 4, 1: So halte uns jedermann für Diener Christi und Ausspender der Geheimnisse Gottes. Hier wird nun von den Ausspendern gefordert, daß jeder treu erfunden werde.

2) Matth. 25, 21: Wohlan du guter und getreuer Knecht, weil du über weniges getreu gewesen bist, will ich dich über vieles setzen.

3) Vgl. die Lehre über die Verträge S. 56 ff.

werden könne. Jedenfalls hat aber der, welcher die Furcht eingejagt hat, kein Forderungsrecht auf die Erfüllung des erzwungenen Versprechens.

3. Das Versprechen, welches uns den Mitmenschen gegenüber verpflichten soll, muß irgendwie äußerlich kundgegeben worden sein, obwohl wir uns Gott gegenüber durch ein bloß innerliches Versprechen verpflichten können, wie es beim Gelübde wirklich geschieht.

Wenn nun aber für die Pflicht der Gerechtigkeit beim Versprechen noch zwei andere Bedingungen erfüllt werden müssen, die Intention, sich durch die Gerechtigkeit verpflichten zu wollen, und die Acception von Seiten des promissarius: so ist für die Pflicht der Treue weder das eine, noch das andere erforderlich; ja nicht einmal die intentio se obligandi überhaupt. Das sonst gültige und äußerlich kund gegebene Versprechen sine animo se obligandi bringt an sich schon die Pflicht der Treue mit sich, die Erfüllung und That folgen zu lassen, weil sonst das Vertrauen in der menschlichen Gesellschaft geschädigt würde. Die Wahrhaftigkeit würde bei einem derartigen fingirten Versprechen schon gleich bei dem Ablegen desselben verletzt werden. Und hätte der Versprechende außerdem den Willen, sein Versprechen nicht erfüllen zu wollen (intentio non implendi), so würde er nicht nur lügen, sondern auch innerlich die Sünde der Untreue vollziehen, nämlich das decretum peccaminosum perfidiae; er würde also schon als Lügner in jedem Falle sündigen, und seine Sünde durch die Untreue in der Regel erhöhen. Indessen zwischen der Pflicht der Wahrhaftigkeit und der der Treue waltet ein wichtiger Unterschied ob. Bei der Wahrhaftigkeit wurde eine negative und eine positive Pflicht angeführt und die erstere als unbedingte oder absolute geltend gemacht, indem der beabsichtigte Widerspruch zwischen dem Wort und dem Gedanken zum Behufe der Mittheilung an die Mitmenschen niemals erlaubt ist. Nun kann es zwar auch selten erlaubt werden, den Widerspruch zwischen den späteren Thaten und den Worten des Versprechens zu beabsichtigen, es sei denn, daß jemand unerlaubter Weise eine Sünde verspräche: allein es kann viel häufiger erlaubt werden, die That nicht auf das Wort folgen zu lassen, wenn nämlich die Personen oder Verhältnisse, oder doch die Objecte des Versprechens sich derart ändern, daß die Erfüllung desselben nicht mehr gut oder überaus schwierig wird.[1]) Nur Gottes Treue ist eine absolute, weil die Zukunft offen und aufgedeckt vor ihm liegt und die Dinge für ihn nie in einer unerwarteten Weise sich ändern. Unter den Menschen bringt die Treue eben wegen ihrer Unvollkommenheit in der Erkenntniß keine absolute Pflicht mit sich, mögen wir nun an die negative oder positive denken. Nur so viel kann als unbedingte Pflicht verlangt werden, daß man bei einem gültigen und erlaubten Versprechen nicht sogleich in demselben Momente den Vorsatz der Untreue fassen darf. Außerdem ist die Pflicht der Treue nicht eine sub gravi bindende an sich. Gilt dies schon von der Pflicht der Wahrhaftigkeit, die nur in einer wichtigen Sache eine schwere wird, so noch

---

1) Cf. Thom. s. th. 2. 2. qu. 110. a. 3: Ad quintum dicendum.

mehr von der der Treue. Denn wenn diese Tugend auch eine nothwendige Stütze des Vertrauens ist, so ist das letztere doch schon in der Regel nicht ein so festes als etwa der Glaube an die Wahrheit der Aussage eines glaubwürdigen Menschen. Das Ablegen des Versprechens und die Erfüllung desselben liegen gewöhnlich einige Zeit auseinander, während welcher der Wille des Menschen sich leicht ändern kann, und außerdem ist die Zukunft dem Menschen verschlossen; sie ändert die Verhältnisse oft so sehr, daß das Versprechen gereuet und nicht füglich mehr erfüllt werden kann. Da wo bessere Garantien für die Erfüllung des Versprechens gesucht werden, wird aus dem einfachen Versprechen ein rechtsgültiger Vertrag gemacht, oder es wird der Eid hinzugefügt, wie beim Priester, Beamten, Soldaten.

In wichtigen Dingen verpflichtet jedoch schon die Treue sub gravi.

Die hohe Wichtigkeit der Treue für das gesellschaftliche Leben ist daher einleuchtend genug.[1]) Wo die Treue namentlich bei den Beamten fehlt, leidet der Staat an einem Krebsschaden, und treten die sogenannten faulen Zustände ein; wo es beim gegenseitigen Verkehr an ihr gebricht, da muß Handel und Wandel verkümmern und eine allgemeine Unsicherheit und Creditlosigkeit Platz greifen.

C. Der Pflicht der Wahrhaftigkeit auf der einen Seite entspricht die des Glaubens auf der andern, und der der Treue die des Vertrauens. Allein den Mitmenschen gegenüber legen diese Tugenden des Glaubens und Vertrauens selten scharf abgegrenzte Pflichten auf, obwohl es im allgemeinen Pflicht ist, ihnen bei hinreichenden Gründen Glauben und Vertrauen zu schenken. Deshalb kann Glauben und Vertrauen für die menschliche Gesellschaft richtiger als ein Gut bezeichnet werden, welches aus den Tugenden der Wahrhaftigkeit und Treue sich von selbst ergibt und daran seine Stützen hat. Als Tugenden gelten sie besonders Gott gegenüber.

§. 33.

Die Sünden gegen die Tugend der Wahrhaftigkeit.

A. In Worten wird gefehlt gegen die Wahrhaftigkeit und zwar gegen die oben bezeichnete negative Pflicht derselben durch die Lüge. Fraglich ist zunächst, was zum Wesen derselben gehöre.

Der hl. Augustin definirt an einer Stelle in seiner Schrift de mendacio die Lüge als eine falsche Aussage mit der Absicht zu täuschen.[2]) Demgemäß gehört zur Lüge etwas Dreifaches: erstens die materielle Mittheilung einer Unwahrheit; zweitens die Absicht, etwas Falsches mitzutheilen; drittens die Absicht, die Mitmenschen in die Irre zu führen. An einer andern[3]) Stelle hebt

---

[1]) Sprüchw. 25, 14.

[2]) L. c. c. 4: Mendacium est enuntiatio falsi cum voluntate ad fallendum prolata. Cf. contra mend. n. 26.

[3]) Contra mend. n. 23: Non est ergo mendacium, cum silendo absconditur, sed cum loquendo promitur falsum.

der hl. Augustin den dritten Bestandtheil nicht hervor, und der hl. Thomas behauptet ausdrücklich: die Absicht zu täuschen sei die Vollendung der Lüge und gewöhnlich bei derselben vorhanden; aber sie gehöre nicht zum Wesen oder zur specifischen Eigenthümlichkeit derselben.[1]) Ein Verbrecher kann auf die Fragen des Richters mit Absicht die Unwahrheit sagen, ohne die Intention, den Richter zu täuschen, weil er etwa voraussetzt, daß er den Richter doch nicht irreleiten könne. Er hat nur die Absicht, das Geständniß zu verweigern, und durch wissentlich unwahre Aussagen der Strafe zu entgehen. Nach der Erklärung des hl. Thomas ist in diesem Falle die Lüge vorhanden. Wenn wir auf das im obigen Paragraphen von der sittlichen Güte der Wahrhaftigkeit Gesagte zurückblicken, so muß diese Ansicht als die richtige angesehen werden. Denn legt diese Tugend uns die negative Pflicht auf, im Verkehre mit den Mitmenschen und bei den Mittheilungen für sie das Aeußere nie absichtlich mit dem Inneren in offenbaren Widerspruch zu bringen: so ist die directe Verletzung dieser Tugend schon dann vorhanden, wenn den Mitmenschen mit Absicht etwas Falsches mitgetheilt wird, mag nun die Intention, sie zu täuschen, vorhanden sein oder nicht. Auch aus dem Grunde ist die Ansicht des hl. Thomas vorzuziehen, weil diejenigen Theologen, welche sogar das Hauptgewicht auf die Täuschung bei der Lüge legen, die Frage nach der Sündhaftigkeit der Lüge gar nicht mit Sicherheit entscheiden können.[2]) Denn die Täuschung kann auch bei der bloßen Verheimlichung der Wahrheit, ja bei der Mittheilung derselben intendirt werden; sie bewirkt selbst für den Getäuschten oft keinen größeren Nachtheil als die bloße Unwissenheit. Von Zeit zu Zeit haben nämlich einzelne Theologen sich für eine bedingte Sündhaftigkeit der Lüge ausgesprochen, und sie unter Umständen für erlaubt erklärt. So in der alten Zeit der Abt Joseph bei Cassian,[3]) der hl. Chrysostomus,[4]) so in der neuesten Zeit Dieckhoff.[5])

Dagegen hat schon in der alten Zeit der hl. Augustin den Satz von der unbedingten Sündhaftigkeit der Lüge verfochten in den beiden Schriften de mendacio und contra mendacium, nachdem die Priscillianisten sie unter Umstän-

---

[1]) S. th. 2. 2. qu. 110. a. 1: Si vero aliquis formaliter falsum dicat, habens voluntatem falsum dicendi, licet sit verum id quod dicitur, in quantum tamen hujusmodi actus est voluntarius et moralis, habet per se falsitatem et per accidens veritatem; unde ad speciem mendacii pertingit. Quod autem aliquis intendat falsitatem in opinione alterius constituere, fallendo ipsum, non pertinet ad speciem mendacii, sed ad quandam perfectionem ipsius, sicut et in rebus naturalibus aliquid speciem sortitur, si formam habeat, etiamsi desit formae effectus

[2]) Mehrere Theologen halten trotzdem die zuerst genannte Definition des hl. Augustin fest, wie Melchior Canus (de locis theol. II, 3), Laymann (Theol. mor. II, 114), Gury (I, n. 348), Fuchs (System der chr. Sittenlehre S. 419). Die meisten folgen jedoch dem hl. Thomas, wie Lessius (L. II, cap. 47. dub. 5), S. Alphons. (IV, n. 171.) Concinna (l. VI, diss. 2. c. 2.) Azor, P. III, 13, 1. Martin, S. 757.

[3]) Coll. 17, 8.

[4]) De sacerd. I, in fine et hom. 32 et 53 in Gen.

[5]) Comp. p. 324 sqq.

den für etwas Indifferentes erklärt hatten. Von der Zeit an haben fast alle Theologen den Satz des hl. Augustin angenommen, weshalb er als communis sententia theologorum anzusehen ist.

Prüfen wir zunächst die Aussagen der hl. Schrift, so wird die Lüge an vielen Stellen unbedingt verboten, ohne daß auf irgend welche Ausnahme hingedeutet wird.[1]) Nun kommen zwar im A. T. scheinbare wie wirkliche Lügen und Verstellungen vor. Abraham erklärt die Sara für seine Schwester.[2]) Allein dies war dem Sprachgebrauche nicht entgegen, noch auch unwahr; es war nur eine Verheimlichung der Wahrheit, wodurch freilich die Hörenden sich täuschen ließen; und die Täuschung als solche ohne Lüge trägt nicht immer schon den sündhaften Charakter an sich. — Jakob gab sich bei seinem Vater für den Erstgeborenen aus und täuschte denselben, als hätte dieser den Esau vor sich; aber er hatte von Gott das Erstgeburtsrecht empfangen. Und selbst wenn eine förmliche Verstellung und Lüge vorliegt, so lobt die hl. Schrift die Handlung nicht als eine gute oder erlaubte. — Michol, die Frau Davids und Tochter Sauls legt eine Statue Davids in das Bett, um ihn zu retten und andere zu täuschen (1 Sam. 19, 13); indeß die Täuschung allein macht, wie gesagt, die Sünde der Unwahrhaftigkeit nicht aus. — In anderen Fällen liegt freilich eine Lüge vor, wie bei der Hure Rahab, welche über die Kundschafter wissentlich Unwahres berichtet,[3]) wie bei David dem Achimelech, bei Jonathas dem Saul gegenüber,[4]) bei Jehu den Priestern Baals,[5]) bei Judith dem Holofernes gegenüber.[6])

Wenn sich die Verfasser der hh. Schriften selbst die Inspiration durch den hl. Geist beilegen, so wollen sie ihr Wort für Gottes Wort gehalten wissen, und einen göttlichen Glauben von allen verlangen. Sie behaupten damit, daß Gott, die absolute Wahrhaftigkeit, ihr Zeugniß als ein göttliches Wort beglaubigt habe. Nun würden sie aber diesen Glauben wiederum selbst unmöglich machen oder doch untergraben, wenn sie die Lüge für etwas Indifferentes erklärten oder behandelten, obwohl die Inspiration unendlich mehr in sich faßt als Abwesenheit der Lüge auf Seiten des Inspirirten. Durch sie wird der ganze Inhalt der hh. Schriften auf die göttliche Allwissenheit wie Wahrhaftigkeit als sein Prinzip zurückgeführt.

Die rationellen Gründe entscheiden die Frage noch deutlicher. In dieser Hinsicht muß zwar zugegeben werden, daß nicht alle von den Theologen angeführten Gründe die unbedingte Sündhaftigkeit der Lüge beweisen.

So haben einige auf die Täuschung, als die Vollendung der Lüge, das Hauptgewicht gelegt und gesagt: jeder Mensch habe ein Recht auf die Wahr-

---

[1]) Vgl. 2 Mos. 20, 16; 23, 7. Sirach 7, 14; 20, 26—28. Apg. 5, 1—11. Eph. 4, 24. 25. Kol. 3, 9. Jak. 3, 14. 1 Petr. 2, 1.

[2]) 1 Mos. 20, 2.

[3]) Jos. 2, 4. 5.

[4]) 1 Sam. 20, 28.

[5]) 4 Kön. 10, 15—20.

[6]) Judith 10, 12 ff.

heitsmittheilung. [1]) Ein solches Recht hat der Mensch zwar in vielen Fällen, wie im vorigen Paragraphen erwähnt wurde. [2]) Allein die Frage ist hier die, ob der Mensch in jedem Falle ein Recht habe, nicht in die Irre geführt zu werden. Wäre dieselbe zu bejahen, so wäre die Täuschung in jedem Falle eine Sünde gegen die Gerechtigkeit. Indeß wie sollte der ungerechte Angreifer ein Recht darauf haben, daß er bei seinen Forschungen nach der bequemsten Ausführung seines Frevels nicht getäuscht werde? Eine Täuschung kann oft erfolgen bei der Wahrheitsmittheilung, wenn die Wahrheit nur verborgen und verdeckt mitgetheilt wird. Gott selbst hat uns viele Wahrheiten in dieser Weise mitgetheilt. Freilich können wir bei Gott niemals die Absicht voraussetzen, die Menschen in die Irre zu führen. Er wird als derjenige bezeichnet, qui nec falli nec fallere potest. Daher ist auch beim Menschen die Absicht zu täuschen (fallacia formalis) niemals als solche und als vorwaltende erlaubt, weil man den Irrthum des Mitmenschen nicht als solchen und seinetwegen wollen darf. Sie kann nur als eine indirecte und untergeordnete da erlaubt werden, wo durch die Täuschung irgend ein werthvolleres Gut bezweckt, und die Täuschung selbst nicht durch Lüge, sondern durch bloße Vorenthaltung der Wahrheit erreicht wird, d. h. als materielle. So wird die Täuschung im Kriege und beim Spiele, aber innerhalb der angegebenen Grenzen, erlaubt. In diesen Fällen ist der Irrthum, welcher auf Seiten der Mitmenschen nebenbei und nicht als die Hauptsache bezweckt wird, an und für sich etwas Geringfügiges und Indifferentes; dagegen ist das, worauf die Absicht vornehmlich geht, etwas Besseres und Werthvolleres; und zuletzt wird der Irrthum der Mitmenschen nicht durch positive Verletzung der Wahrhaftigkeit bewirkt, sondern nur durch Vorenthaltung der Wahrheit.

Auf dasselbe kommt ein anderes Argument hinaus. Jeder Irrthum sei ein Uebel; [3]) daher sei es sündhaft, denselben beim Mitmenschen zu verursachen und zwar eine Sünde gegen die Liebe oder gegen die Gerechtigkeit. Indeß auch hier leuchtet ein, daß auf eine solche Weise die Sündhaftigkeit der Lüge nicht im Gegensatze zur Wahrhaftigkeit gesucht wird, wo sie doch allein zu finden ist. Ein Irrthum ist in Vergleich mit der wahren Erkenntniß allerdings minder gut und in dem Sinne auch ein Uebel, wie jede Unvollkommenheit und Unwissenheit ein Uebel (wenigstens ein malum metaphysicum) ist, weil der Mangel einer Vollkommenheit. Allein es fragt sich, ob er ein Mangel einer seinsollenden Vollkommenheit sei; das bedarf eben noch des Beweises, und läßt sich z. B. von einem Irrthum in den zufälligen Umständen jeder concreten Handlung an sich nicht behaupten. Dazu kommt, daß, wie gesagt, eine Lüge möglich ist ohne Täuschung, ohne Verursachung eines Irrthums. Die entscheidenden Gründe für die Unerlaubtheit der Lüge liegen in den oben angeführten Titeln für die Wahrhaftigkeit.

---

[1]) Pruner I, 268.

[2]) Vgl. die Sünden der Ungerechtigkeit bei der Lüge, welche oben erwähnt worden sind S. 129. — [3]) Cf. Laymann II, 117.

1. Nach göttlicher Anordnung soll die äußere Rede zur Darstellung und Ausprägung der inneren Gedanken dienen, damit die Mitmenschen aus der ersteren die andere erschließen und entlehnen, und so die Wahrheit erkennen können. Bei der göttlichen Offenbarung weiset jede äußere Kundgebung mit Unfehlbarkeit auf die innere entsprechende Gedankenwelt in Gott; ein Widerspruch ist hier unmöglich.[1]) Der Mensch verletzt also die Wahrhaftigkeit schon durch die absichtliche Aussage der Unwahrheit, mag auch die Absicht zu täuschen fehlen, weil er mit Absicht sein Aeußeres, d. h. die äußere Wahrheitsmittheilung durch die Rede, in Widerspruch bringt mit seinen inneren Gedanken. Und zwar ist der genannte beabsichtigte Widerspruch nicht etwa bloß als eine Unvollkommenheit aufzufassen, sondern als eine Sünde, weil es für den Menschen nicht moralisch unmöglich ist, ihn zu meiden. Wenn man also sagt: man könne sich Gott oder Christum den Herrn niemals lügend vorstellen, und müsse daher die absolute Sündhaftigkeit der Lüge voraussetzen — so drückt man das genannte Argument nur in anderer Weise aus[2]) und appellirt gleichsam an das Gefühl der Unvereinbarkeit einer Lüge mit der göttlichen Vollkommenheit. Demnach ist Dichtung und Fabel noch keine Lüge, weil es an dem beabsichtigten Widerspruch zwischen der Rede und dem Sinne fehlt: vielmehr wird für den wahren Sinn die Andeutung gegeben. Dasselbe gilt vom Scherze, wenn der Sinn desselben sogleich erkannt werden kann. Ueberhaupt kann die menschliche Rede einen mehrfachen Sinn, einen wörtlichen und figürlichen, haben. Es kann daher auch der eine oder der andere oder beide zugleich intendirt werden, ohne daß eine Lüge vorliegt.

2. Die Lüge ist deshalb unerlaubt, weil sie ein wichtiges Gut des gesellschaftlichen Lebens, den Glauben, beschädigt; und wenn dies schon von einer Lüge gilt nach dem Sprüchwort: Wer einmal lügt, dem glaubt man nicht — so würde es noch viel mehr von der Lehre über die bedingte Erlaubtheit der Lüge gelten. Zu dem Widerspruch mit einer göttlichen Vollkommenheit kommt also die Beeinträchtigung eines höchst wichtigen Gutes der menschlichen Gesellschaft.

3. In der Kirche und der übernatürlichen Gnadenordnung ist sowohl die Wahrheitsmittheilung als auch der Glaube von noch viel größerer Wichtigkeit. Denn in der Kirche ist die mündliche Predigt des Wortes Gottes durch die Priester das gewöhnliche Medium, wodurch die Christen die Kenntniß von den Glaubenswahrheiten und den Glauben gewinnen; der menschliche Glaube an die Wahrhaftigkeit der Diener Gottes ist gewöhnlich der erste Schritt, um zur

---

1) Röm. 3, 4. 7. 2 Tim. 2, 13. 4 Mos. 22, 18.

2) Unrichtig ist es, wenn man dieses Argument mit der Einrede zurückweisen wollte, daß Gott die Unwahrheit nicht zu sagen brauche, weil er als der Allmächtige seine Zwecke auch bei der Wahrheitsmittheilung erreichen könne. Man müßte nämlich beweisen, daß die formelle Verletzung der Wahrhaftigkeit mit Gott, dem höchsten Gute, noch zu vereinbaren sei.

Kenntniß der Würdigung der motiva credibilitatis für den göttlichen Glauben und zu diesem selbst zu gelangen. Die Kirche kann also nie dazu kommen, eine bedingte Erlaubtheit der Lüge zu lehren.[1])

Dem Gesagten zufolge ist es daher nicht begründet, wenn man die Lüge unter Umständen für erlaubt erklärt, weil sie sich als der einzige Weg der Nothwehr ergeben könnte, um einen ungerechten Angriff auf die Güter der eignen Person oder eines anderen zurückzuweisen. Denn die Nothwehr beschränkt sich immer auf die Vertheidigung eines Gutes durch bloße Abwehr des Angriffs. Die Lüge z. B. eines Verbrechers vor Gericht steht zu der beabsichtigten Befreiung von der Strafe immer nur in einer mittelbaren und sehr problematischen Beziehung. Sie hält ferner nicht etwa bloß einen ungerechten Angreifer mit seinen Fragen zurück durch Nichtbeantwortung, oder durch Zurechtweisung, oder durch einfache Verbergung der Wahrheit, sondern verletzt die Wahrhaftigkeit in positiver Weise, wozu niemals eine Nöthigung vorliegt; sie beschädigt ein Gut, was der menschlichen Gesellschaft gehört.

Man könnte entgegnen: stehlen und tödten werde unter Umständen erlaubt, das erstere in der äußersten Noth, das andere im Kriege — warum nicht auch die Lüge? Indessen die Sünde der Ungerechtigkeit ist immer gegen einzelne gerichtet, deren Recht eben verletzt wird. Nun kann das Recht des einzelnen zuweilen aufgehoben werden, und dann verliert die betreffende Handlung den Charakter der Ungerechtigkeit. Die Lüge verletzt aber nicht das Recht eines einzelnen — das thut unter Umständen wohl die Irreleitung — sie ist vielmehr gegen ein allgemeines Gut der menschlichen Gesellschaft und gegen eine sittliche Tugend gerichtet, die eine unbedingte negative Pflicht auflegt, weil sie eine Aehnlichkeit mit einer göttlichen Vollkommenheit verlangt.

Die übrigen Fragen nach der specifischen Verschiedenheit und dem Grade der Lüge erledigen sich leichter.

Gewöhnlich führt man drei Unterarten der Lüge an: Scherz-, Noth- und Schadenlüge (mendacium jocosum, officiosum, damnosum) je nach der Verschiedenheit des Zweckes, indem bei der Scherzlüge die Unterhaltung und das Ergötzen der Hörenden, bei der Nothlüge irgend etwas Nützliches, und bei der Schadenlüge ein Nachtheil des Mitmenschen erzielt wird. Die Scherz- und

---

[1]) Es ist daher nicht gerechtfertigt, wenn Dieckhoff (Comp. p. 327) die Irreleitung ebenfalls für das Wesen der Lüge und für eine Ungerechtigkeit ausgibt, sobald der Mitmensch keine Veranlassung dazu gegeben, und trotzdem die Lüge da für erlaubt hält, wo durch dieselbe wichtigere Pflichten der Charitas erfüllt werden könnten: wie wenn eine kranke Mutter nach dem Befinden ihres kranken Kindes fragte und durch die Wahrheitsmittheilung Schaden nehmen würde; oder wenn ein Bösewicht nach dem Verbleiben des von ihm ausersehenen Opfers fragte. Der hl. Augustin (c. mendac. n. 36) und Thomas von Aquin erklären die Lüge ausdrücklich auch in diesen Fällen für sündhaft. In der That reicht in diesen Fällen die einfache Verheimlichung der Wahrheit oder die restrictio mentalis hin, um die Nächstenliebe nicht zu verletzen. Eine Lüge wird wegen eines guten Zweckes niemals erlaubt.

Nothlüge kann als eine läßliche Sünde angesehen werden.[1]) Wenn es nach Ps. 5, 6 und Weish. 1, 11 scheint, als würde die Lüge als Todsünde betrachtet, so ist dies nur auf die Schadenlüge zu beziehen.

Jedoch kann die Species und der Grad der Sünde bei der Lüge in mannigfacher Weise geändert werden, je nach dem Objecte, dem Endzwecke und den Umständen. Was den Endzweck betrifft, so gibt der hl. Thomas[2]) acht Grade an, welche zum großen Theile verschiedene Species der Sünde bilden: lügen in Sachen des Glaubens und der Gottesverehrung; lügen zum Nachtheile der Mitmenschen; lügen zum Nachtheile des einen und Vortheile des anderen; lügen aus Gewohnheit und bösem Habitus; lügen um zu gefallen; lügen um Glücksgüter zu retten; lügen im Interesse der Erhaltung des Leibeslebens; lügen zum Schutze der Reinheit und Integrität des Leibes.

Die drei erst genannten Arten sind Unterarten der Schadenlüge, deren es aber noch mehrere geben kann, weil sich die Lüge leicht mit jeder Sünde, namentlich mit einer der Ungerechtigkeit, verbinden kann, wie es bei der Verführung, dem Betruge, der Verläumdung der Fall ist.

Die vierte Art ist die habituelle Lügenhaftigkeit, wie sie sich etwa bei demjenigen findet, dem seine Ueberzeugung feil ist, der für Geldlohn je nach den Wünschen des Publicums für die Tagespresse Artikel schreibt, oder aus Haß und Leidenschaft seinen Gegnern falsche Thatsachen aufbürdet oder falsche Motive unterschiebt.

Die fünfte Art ist die Scherzlüge und die drei zuletzt genannten sind verschiedene Formen der Nothlüge.

Auch kann sie zuweilen mit einem Sacrilegium sich verbinden, wenn etwa in solchen Punkten gelogen wird, die zu den nothwendigen Bestandtheilen der sacramentalen Beichte gehören. Jede Sünde ist als solche an sich schon eine Verletzung der Wahrheit, weil eine Disharmonie mit der von Gott gewollten Ordnung.[3]) Dieser Widerspruch des Inneren mit dem Willen Gottes und der sittlichen Ordnung zieht sehr leicht eine andere Disharmonie zwischen dem Inneren und Aeußeren des Menschen nach sich, indem er jene erstere Disharmonie zu verdecken und zu vertuschen sucht. Daher treffen wir die Lüge als bösen Habitus gewöhnlich bei einer sittlichen Verkommenheit, und ebenso gewöhnlich beim Diebe, der überhaupt seine Sünde schon aus Furcht vor der Strafe zu verstecken sucht, und die positive Wahrheitsmittheilung in jedem Falle vermeidet, weil er immer im geheimen stiehlt.

Noch zwei Nebenarten werden vom hl. Thomas[3]) als Sünden in Worten gegen die Wahrhaftigkeit angeführt: die Prahlerei und die Ironie, von denen die eine in der Offenbarung der etwaigen inneren Vorzüge zu viel, und die andere zu wenig thut. Die erstere Sünde ist zugleich auch gegen die Demuth

[1]) Cf. Aug. enarr. in Ps. 5.
[2]) S. th. 2. 2. qu. 110. a. 2.
[3]) 1 Joh. 2, 4.
[4]) S. th. 2. 2. qu. 113. a. 2.

gerichtet; die andere, die Ironie, zeigt sich in der absichtlichen Verheimlichung der eigenen Vorzüge und Andichtung von Fehlern und Mängeln, und will dadurch gewöhnlich andere Vortheile erzielen.

Für den Erzieher und Lehrer der Jugend ist das Kapitel über die Lüge von großer Wichtigkeit; er soll alle Wachsamkeit gegen dieselbe anwenden und zur Gradheit wie Offenheit anleiten. Die Ueberführung oder Entlarvung ist für den Lügner oft ein heilsames Besserungsmittel, und um so beschämender, wenn der Lügner sie selbst durch Ertappung auf Widersprüche veranlaßt und hervorruft. Allein die Lüge und Lügenhaftigkeit findet sich nicht nur bei der Jugend, sondern spielt in der sittlichen Welt nur zu häufig eine große Rolle. Wie sie sich zuerst in Verbindung mit der Verführung schon im Paradiese zeigte, so erhebt sie auch stets da am meisten ihr Haupt, wo der Kampf des Reiches der Sünde und der Welt mit dem Reiche Gottes am heißesten wird. Sie zeigt eben dann ihre Natur als Bundesgenossin der Sünde überhaupt.

B. Wird der erwähnte Widerspruch zwischen der inneren Gesinnung und der äußeren Offenbarung derselben nicht durch Worte, sondern durch das äußere Benehmen und äußere Handlungen intendirt und ausgedrückt, so entsteht die Verstellung (simulatio).[1]) Dieselbe ist daher zunächst von der Anstellung (dissimulatio) zu unterscheiden, bei welcher das Innere nur verborgen oder nicht nach außen offenbart wird. Bindet die positive Pflicht der Wahrhaftigkeit nicht ununterbrochen und für jeden Fall, sondern nur unter Umständen (semper sed non pro semper), so ist auch die dissimulatio an sich noch nicht Sünde. Die Sünde der simulatio beginnt erst da, wo ausdrücklich beabsichtigt wird, durch äußere Handlungen eine andere Gesinnung zu bezeichnen, als man wirklich hat. Wenn es daher vom Herrn (Luk. 24, 28) auf dem Wege nach Emaus heißt: longius ire se finxit — so ist dies keine Verstellung. Der Herr hatte den bedingten Willen, weiter zu gehen, wenn ihn nämlich die Jünger nicht eingeladen hätten, bei ihnen zu bleiben.[2]) Ebensowenig ist es eine sündhafte Verstellung, wenn jemand von großer Trauer über einen Todesfall betroffen in einer Gesellschaft bei anderen diese Trauer nicht merken läßt, sondern durch Munterkeit die heitere Stimmung zu erhöhen sucht. Die Grenze zwischen Verstellung und erlaubter Anstellung ist in diesem concreten Falle nicht so leicht mit Schärfe und Genauigkeit zu ziehen. Der Widerspruch zwischen dem Aeußern und Inneren wird in dem genannten Falle noch nicht als solcher mit Absicht gewollt. Jene äußere Munterkeit ist möglich, selbst wenn die Mitglieder der Gesellschaft von der inneren Traurigkeit des Betreffenden wissen; und selbst, wenn sie nicht davon wissen, können sie noch nicht aus der äußeren Munterkeit auf die Abwesenheit aller inneren Trauer

[1]) S. th. 2. 2. qu. 111. a. 1: Simulatio proprie est mendacium quoddam in exteriorum signis factorum consistens.

[2]) Der hl. Augustin (c. mendac. c. 13) will die Stelle in einem mystischen Sinne erklären, daß der Herr dadurch habe andeuten wollen, wie er bald von ihnen sich trennen und zum Vater zurückkehren werde.

mit Sicherheit schließen. Die Munterkeit hat vielmehr einen vernünftigen Grund, und ist die Ausprägung einer inneren guten Gesinnung.[1])

Wie den Worten, so kommt noch mehr den Zeichen und Handlungen oft ein mehrfacher Sinn zu; man kann den einen wie den andern intendiren, ohne eine Simulation zu begehen. Dagegen ist der Kuß des Judas eine eigentliche Simulation, obwohl außerdem ein schändlicher Verrath.

Man kann auch hier wie bei der Lüge die Frage nach der Bedeutung der intentio fallendi stellen und muß sie in derselben Weise beantworten. Sie ist gewöhnlich bei der Verstellung als die Vollendung derselben vorhanden, und insoweit sündhaft, obschon die bloß materielle Täuschung (simulatio materialis), und die durch bloße Vorenthaltung der Wahrheit nur nebenbei bezweckte Täuschung, d. h. ohne Verletzung der Wahrhaftigkeit, oder ohne Lüge und Verstellung, den erlaubten Charakter im Interesse wichtigerer Güter annehmen kann.[2]) Uebrigens wird bei der Verstellung (simulatio formalis) die Irreleitung nie so unmittelbar bezweckt als bei der Lüge, indem den Mitmenschen nur durch das äußere Benehmen ein Anlaß gegeben oder ein Object vorgehalten wird, aus welchem sie einen irrigen Schluß auf die innere Gesinnung ziehen sollen. Dies ist eine mehr mittelbare Irreleitung als bei der Lüge, weil das äußere Benehmen gewöhnlich nicht ein so genauer Ausdruck der inneren Gesinnung ist, als das Wort.

Besondere Nebenarten der Simulation sind Heuchelei (hypocrisis) und Aufschneiderei, indem diese Sünden außerdem auch gegen die Demuth gerichtet sind. Heuchelei legen wir demjenigen bei, der sich im Aeußern den Schein eines tugendhaften oder frommen Menschen gibt und es in Wahrheit nicht ist. Um den tödtlichen oder läßlichen Charakter zu bestimmen, gibt der hl. Thomas[3]) drei Grade an. Jemand kann, ohne im Zustande der Todsünde zu sein, einen Grad der Vollkommenheit erheucheln wollen, weil er an diesem Scheine wirklich sein Gefallen hat; ein anderer, der im Zustande der Ungnade Gottes sich befindet, erheuchelt im Aeußern die Gerechtigkeit durch den bloßen Schein derselben, ohne die Gerechtigkeit zu verachten. Dann fehlt es bei dem einen wie bei dem anderen an einer gravis materia. Wohl aber liegt diese bei demjenigen vor, welcher durch den Schein der Tugend Ehre vor den Menschen gewinnen oder schlechte Lehren verbreiten will, und dabei die Tugend für sich verachtet. So war die

---

[1]) Cf. Aug. de quaestt. ev. l. II. qu. ultima: Non omne quod fingimus mendacium est; sed quando illud fingimus, quod nihil significat, tunc est mendacium; cum autem fictio nostra refertur in aliquam significationem, non est mendacium, sed aliqua figura veritatis, alioquin omnia, quae a sapientibus et sanctis viris, vel etiam ab ipso Domino figurate dicta sunt, mendacia deputabuntur, quia secundum usitatum intellectum non consistit veritas in talibus dictis. Sicut autem dicta, ita etiam finguntur facta sine mendacio, ad aliquam rem significandam.

[2]) So findet der hl. Alphonsus (l. 6. n. 61) da noch keine sündhafte Täuschung oder Simulation, wenn jemand aus einem dringenden Grunde (ad infamiam vitandam) zur Communionbank sich begibt, aber bei der hl. Communion sich vorbeigehen läßt.

[3]) S. th. 2. 2. qu. 111. a. 4.

Heuchelei der Pharisäer, welche der Herr mit den schärfsten Worten gegeißelt und mit übertünchten Gräbern verglichen hat. Am schwärzesten zeigt sich die Heuchelei in Verbindung mit der Verführung. Von solchen Heuchlern gelten die Worte des Evangeliums, daß sie in Schafskleidern zu uns kommen, inwendig aber reißende Wölfe sind. Nur zu häufig kommt sie in Verbindung mit dem Unglauben vor, indem derselbe den Schein der Religiösität und des Glaubens noch immer bewahren will, um nicht die Ehre bei den Mitmenschen zu verlieren. Ebenso ist die Heuchelei eine schwere Sünde, wenn ekstatische Zustände oder Wunder simulirt werden, um die Mitmenschen in religiösen Dingen in die Irre zu führen.

Ueberhaupt kann die Simulation wie die Lüge mit vielen anderen Sünden sich verbinden und erhält dann oft einen besonderen specifischen Charakter. Einen sacrilegischen und den höchsten Grad der Sündhaftigkeit erlangt die Simulation bei der Spendung oder bei dem Empfang der hh. Sakramente.[1]) In unseren Tagen ist es vorgekommen, daß Simulanten die Kleidung eines Priesters oder Mönches angelegt haben, um den Stand zu verspotten und der Verachtung preiszugeben, oder für selbstsüchtige Zwecke eine Collecte zu halten. — Häufig begegnet man der Simulation bei Verbrechern.

C. Die Fälschung (falsatio) unterscheidet sich von der Lüge und Verstellung, daß sie nicht durch Worte oder Handlungen an der eignen Person, sondern an einem Dinge außer uns vollzogen und diesem der Schein eines anderen gegeben wird, um den Mitmenschen eine Wahrheit vorzuenthalten oder einen Irrthum beizubringen, wo die Wahrheitsmittheilung Pflicht ist. Bei dieser Sünde ist daher die intentio fallendi wesentlich, und liegt der sündhafte Charakter derselben nicht in dem Widerspruch zwischen dem Aeußern und Inneren an der eignen Person, sondern in der Irreleitung, welche durch Veränderung der äußeren Gestalt eines Dinges hervorgerufen wird. Die Fälschung ist also insoweit Sünde, als der Mitmensch dadurch an der Erkenntniß einer Wahrheit gehindert wird, welche ein Gut für ihn ist, sei es an und für sich, sei es, weil andere Güter davon abhängig sind. So erklärt es sich, wie die Fälschung gewöhnlich als Betrug auftritt, z. B. die Fälschung der Nahrungsmittel, Wechselfälschung, Urkundenfälschung, indem die Mitmenschen durch solche Sünden nicht nur in die Irre geführt, sondern auch an ihren Glücksgütern beschädigt und zeitliche Vortheile für die eigne Person erzielt werden sollen.[2]) Allein die Fäl-

---

[1]) Beispiele davon weiß die Geschichte an den vom Judenthum scheinbar zum Christenthum übergetretenen sogenannten Maranos in Spanien, indem solche es darauf anlegten, durch simulirten Empfang wie simulirte Ausspendung der Sakramente den Gnadenquell der Kirche zu verstopfen, und deshalb ein Gegenstand der Inquisition wurden. Ebenso gab es sogenannte Moriscos, welche bloß gezwungen vom Muhamedanismus übergetreten waren.

[2]) Die chronique scandaleuse unserer Tage berichtet leider von derartigen Fälschungen bei Actienzeichnungen und sogenannten Gründungs-Comite's der Fälle nur zu viele.

schung ist auch dann Sünde, abgesehen von der gewöhnlich damit verbundenen Ungerechtigkeit, wenn sie an solchen Gegenständen vorgenommen wird, welche Zeugnisse für die Wahrheit oder besondere Werkzeuge zur Wahrheitsmittheilung sein sollen, wenn geschichtliche Urkunden und Zeugnisse oder Erlasse der Behörden oder Zeugnisse der Vorgesetzten gefälscht werden. Dadurch wird der Glaube und das öffentliche Vertrauen geschädigt.

Eine Sünde dieser Art ist von Papst Pius IX in der Constitution vom 12. Oct. 1869 zu einem päpstlichen Reservate gemacht worden, von welchem ein gewöhnlicher Priester nur nach specieller Ermächtigung durch den Papst absolviren kann — es ist die Fälschung päpstlicher Schreiben auch in der Form von Breven, sei es, daß sie auch nur unter dem Namen eines päpstlichen Secretärs gefälscht seien. Diejenigen, welche von solchen gefälschten Breven Gebrauch machen oder an der Fälschung Theil genommen haben, unterliegen nach derselben Constitution einem bischöflichen Reservate.

Ein Sacrilegium würde die wissentliche Fälschung der Materien sein, welche für die hh. Sakramente verwendet werden und die Gültigkeit derselben bedingen. In dieser Hinsicht ist den Priestern Vorsicht zu empfehlen. Nach den Civilgesetzen ist die Urkundenfälschung ein besonderes Verbrechen, wenn sie in betrügerischer Absicht vollzogen, und wenn von der gefälschten Schrift entweder in gewinnsüchtiger Absicht oder um anderen zu schaden Gebrauch gemacht worden ist.

D. Die Tugend der Wahrhaftigkeit legt auch eine positive Pflicht auf, die Wahrheit nach außen hin zu offenbaren, die aber nicht ununterbrochen, sondern nur unter Umständen verpflichtet, bei deren Beobachtung durch zu viel und durch zu wenig (per excessum et per defectum) gefehlt werden kann. Zu weit gehende Offenheit wie übertriebene Verschlossenheit sind Fehler; die Tugend liegt hier in der Mitte. Bei der Tugend der Wahrhaftigkeit wurde schon erwähnt, daß es nicht Pflicht ist, das Innere stets und vollständig nach Außen zu tragen. Zuweilen allerdings treten besondere Pflichttitel ein, wodurch wir zur positiven Wahrheitsmittheilung angehalten werden, sei es der justitia commutativa oder der j. legalis, sei es des Gehorsams oder der Charitas; und ebenso sind wir in anderen Fällen zur Verheimlichung oder zur Vorenthaltung der Wahrheit verpflichtet, wenn die Gerechtigkeit oder Treue oder Charitas oder eine andere Tugend uns bindet. Dahin gehört die Pflicht des Beichtsiegels, der Amtsverschwiegenheit, der Geheimhaltung eines Verbrechens zur Wahrung der Ehre u. s. w.

Um diese Vorenthaltung der Wahrheit zu erreichen, bietet sich in manchen Fällen kein anderes Mittel als der Gebrauch von zweideutigen Ausdrücken, die restrictio mentalis oder die List im Handeln. Diese Auswege sind von der Lüge und Verstellung wohl zu unterscheiden. Denn zunächst ist kein förmlicher Widerspruch zwischen dem Aeußern und Innern intendirt; es bleibt dem Hörenden oder dem Zuschauer überlassen, den einen oder den anderen Sinn zu entnehmen; sie sollen eben nicht mit Sicherheit auf das Innere einen Schluß

machen können. Dies ist nicht nur bei zweideutigen Redensarten der Fall, sondern auch bei der restrictio mentalis, bei welcher der Redende seinen Worten einen restringirten, d. h. engeren Sinn gibt, als nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch damit verbunden ist. Will der Redende die Worte aber in einem solchen Sinne verstehen, der gar nicht von dem Hörenden errathen werden kann: so kommt die restrictio pure mentalis zu Stande, welche der Lüge gleichsteht, weil ein Widerspruch zwischen den Worten und der Gesinnung formell gewollt ist.

Erlaubt ist der Gebrauch der zweideutigen Redensarten und Restrictionen nur da, wo

a. die Grenzen der Wahrhaftigkeit eingehalten und die der Lüge vermieden werden, und wo

b. ein dringender Grund für die genannten Auswege vorliegt. An einem solchen fehlt es nicht nur da, wo die Wahrheitsmittheilung Pflicht ist, wie beim Zeugnißablegen vor Gericht oder vor der kirchlichen Obrigkeit, sondern auch da, wo die Erhaltung eines wichtigen Gutes gar nicht in Frage kommt. Laxe Propositionen sind in dieser Hinsicht von Innocenz XI am 2. März 1679 censurirt worden.[1])

Erlaubt ist der Gebrauch der Restrictionen, wenn der Beichtvater gefragt werden sollte nach der Sünde eines Pönitenten, oder auch ein Ehemann nach dem Verbrechen des Ehebruchs von seiner Ehefrau. Der hl. Alphonsus[2]) gestattet sie auch da, wenn der Verbrecher von dem Criminalrichter zum Geständniß seines Verbrechens aufgefordert werden sollte, weil die Pflicht der justitia legalis, der Obrigkeit bei der Gerechtigkeitspflege die Wahrheit mitzutheilen, nur so weit geht, als die Obrigkeit ein Recht zum Fragen und ein Recht auf das Geständniß hat. Daran fehlt es aber dem Richter dem Verbrecher gegenüber in dessen eignen Sachen, zumal wenn dieser im Falle des Geständnisses eine schwere Strafe zu gewärtigen hätte. Allein sehr weit geht er, wenn er sogar die directe Abläugnung als eine erlaubte restrictio mentalis erklärt.[3])

Für die Erlaubtheit der zweideutigen und figürlichen Redensarten bei dringenden Gründen kann man sich berufen auf einige Ausdrücke des Herrn z. B. bei Joh. 7, 10, daß er nicht hinaufsteigen werde nach Jerusalem, unter der Restriction: jetzt. Wenn er bei Mark. 13, 32 sagt, daß von der letzten Stunde der Welt auch der Sohn nicht wisse, so macht er die Restriction: als Gesandter

---

1) Prop. 27: Causa justa utendi his amphibologiis est, quoties id necessarium aut utile est ad salutem corporis, honorem, res familiares tuendas, vel ad quemlibet alium virtutis actum, ita ut veritatis occultatio censeatur tunc expediens et studiosa.

2) Cf. l. IV, n. 154. 156.

3) Als eine laxe Proposition ist die 26. von Innocenz XI verworfen worden: Si quis, vel solus vel coram aliis, sive interrogatus, sive propria sponte, sive recreationis causa, sive quocunque alio fine juret, se non fecisse aliquid, quod revera fecit, intelligendo intra se aliquid aliud, quod non fecit, vel aliam viam ab ea, in qua fecit, vel quodvis aliud additum verum, revera non mentitur nec est perjurus.

Gottes oder Offenbarer der göttlichen Rathschlüsse. Ebenso ist ein zweideutiger Ausdruck Joh. 11, 11 gewählt: Lazarus schläft.

Im gewöhnlichen Leben sind einige restringirte Redensarten in Gebrauch, welche der Sitte gemäß einen bestimmten Sinn erhalten haben, wie die: der Herr ist nicht zu Hause, nämlich zum Besucheannehmen. Solche Redensarten können auch ohne dringenden Grund gebraucht werden. Ebenso ist erlaubt, den unschuldigen Kindern Sachen durch zweideutige und dunkele Redensarten zu verheimlichen, welche für sie noch nicht zu wissen sind.

Etwas Aehnliches gilt auch von der List in Werken. Sie ist im Kriege, beim Spiele, um einen Verbrecher zu überführen, erlaubt, und besteht dann in der bloßen Vorenthaltung der Wahrheit durch das äußere Benehmen, so daß der andere verleitet wird, einen irrigen Schluß in Dingen zu machen, welche mitzutheilen nicht Pflicht ist. Der Irrthum, wozu verleitet wird, ist bei der erlaubten List kein Uebel; noch auch wird ein offener Widerspruch zwischen dem Benehmen und der Gesinnung intendirt. Verheimlicht aber jemand seine bösen Absichten, um sie besser ausführen zu können, so entsteht die sündhafte Arglist.

§. 34.

Die Sünden gegen die Tugend der Treue.

Die Pflicht der Treue ist dem Obigen zufolge nur in einer wichtigen Sache eine sub gravi bindende und keine unbedingte, außerdem von der der Gerechtigkeit zu unterscheiden, weil der Versprechende dem promissarius durch die Treue noch kein erzwingbares Recht überträgt, sondern nur seine eigne Ehrenhaftigkeit der Schönheit der Tugend wegen verpfändet, und um das Vertrauen in der menschlichen Gesellschaft nicht zu untergraben zum Worthalten gebunden ist. Nun kann die Treue verletzt werden durch einfache Unterlassung und Nichterfüllung des Versprochenen oder durch irgend eine positive Handlung. Aber die Eintheilung der Sünden wird am übersichtlichsten daher genommen, ob sie in Worten oder in Werken vollzogen werden, obschon die Treue auch in Gedanken, durch den Vorsatz der Untreue, verletzt werden kann.

1. Die Veruntreuung eines anvertrauten Geheimnisses ist zunächst eine Sünde gegen die Treue in Worten, und um so sündhafter, wenn dadurch zugleich eine Ungerechtigkeit begangen und bestimmte Güter der Mitmenschen, ihre Ehre und ihr guter Name oder der Friede und die Eintracht beschädigt werden. In den casuistischen Moralwerken, wie bei Sporer, Gury u. a., wird die genannte Sünde unter denen gegen das achte Gebot, neben der Ehrabschneidung, Lüge, Verläumdung u. a. behandelt, obschon die genannten Sünden eine sehr verschiedene Species an sich tragen und nur die Art und Weise der Ausführung, die in Worten nämlich, gemeinschaftlich haben. Ferner wird bei der Veruntreuung anvertrauter Geheimnisse ein secretum naturale, promissum et commissum unterschieden: jenachdem die Veruntreuung schon an sich etwa wegen

Mißbrauch eines aus Freundschaft geschenkten Vertrauens,[1]) oder wegen Rücksicht auf die Ehre des Mitmenschen (also ex titulo justitiae) sündhaft ist;[2]) oder die Geheimhaltung einfach versprochen; oder als Bedingung durch einen Vertrag schon vor der Anvertrauung des Geheimnisses stipulirt worden ist.[3]) Die Unterschiede haben in dieser Form wenig Bedeutung zur Beurtheilung praktischer Fälle und zur Bestimmung des Grades der Sündhaftigkeit. Was den letzteren Unterschied im speciellen angeht, so kann ja auch das Versprechen die Natur eines Vertrags annehmen.[4])

Richtiger bestimmt man den Grad der Sünde darnach, ob bloß die Treue, und zwar in unwichtigen oder in wichtigen Punkten, oder ob außerdem auch die Gerechtigkeit oder eine andere Tugend neben der Treue verletzt wird. Das letztere ist nicht nur dann der Fall, wenn durch die Veruntreuung die Güter des Mitmenschen beschädigt werden, sondern auch dann, wenn der, welchem eine Wahrheit als eine geheimzuhaltende mitgetheilt worden ist, nach seinem Amte und in Folge eines stillschweigend eingegangenen Vertrags zur Geheimhaltung verpflichtet ist. In diesem letzteren Sinne faßt auch der hl. Alphonsus[5]) das secretum commissum, und dann ist die Geheimhaltung desselben eine strengere Pflicht, als die einfach versprochene, weil sie nicht nur in Folge des stillschweigend eingegangenen Vertrags Pflicht, sondern auch von dem bonum commune, somit auch von der justitia legalis gefordert wird, indem die Beamten im Interesse der Communität das Amtsgeheimniß bewahren müssen.

Uebrigens gilt von der Pflicht der Verschwiegenheit in Betreff anvertrauter Geheimnisse dasselbe, was von der der Treue im allgemeinen gesagt wurde; sie ist eine bedingte und hört unter Umständen auf. Es ist noch keine Veruntreuung, wenn das Geheimniß einem bewährten Freunde mitgetheilt wird, es sei denn, daß man es versprochen, gerade diesem keine Mittheilung machen zu wollen. Erlaubt ist die Mittheilung auch dann: wenn die Zustimmung des anderen, der das Vertrauen geschenkt hat, vorausgesetzt werden kann; wenn das Geheimniß ohnehin ruchbar werden wird; wenn durch die Mittheilung ein großer Schaden von der eignen Person oder von anderen abgewandt werden kann; wenn man vom Gerichte zur Mittheilung aufgefordert wird, weil hier die Pflicht der justitia legalis vorgeht. Nur ein Amtsgeheimniß ist man auch vor Gericht zu bekennen nicht verpflichtet, weil die Geheimhaltung desselben für das bonum commune noch wichtiger ist und den Vorrang hat.[6])

Indeß kann die Moral keineswegs den allgemeinen Satz vertheidigen, daß man dem Feinde keine Treue schuldig sei.

---

[1]) Sprüchw. 11, 13: Wer ein treues Herz hat, verbirgt, was der Freund ihm anvertraut hat.

[2]) Gury (I. n. 468) beschränkt das secretum naturale auf die Fälle, wo durch Veruntreuung die Gerechtigkeit verletzt wird.

[3]) So Gury I, n. 468.

[4]) Vgl. die Lehre über die Verträge S. 56 ff.

[5]) Cf. L. IV, n. 970. — [6]) Cf. Alph. l. c.

Eine Pflicht des Geheimhaltens ist jedoch eine absolute — die des Beichtgeheimnisses oder Beichtsiegels. Hier ist nämlich nicht nur ein secretum commissum in dem angegebenen Sinne vorhanden, sondern die Mittheilung ist zugleich ein Sacrilegium, weil das Object die Materie eines Sakramentes bildet oder doch in der nächsten Beziehung dazu steht, und die Verneinung dieser Pflicht als einer absoluten das Sakrament der Buße unmöglich machen würde. Die Verletzung des Briefgeheimnisses ist eine ähnliche Sünde als die Veruntreuung anvertrauter Geheimnisse durch Mittheilung oder Worte. Das öffentliche Vertrauen verlangt die Unverletzlichkeit desselben, um so mehr von der Behörde, welche für den Schutz des öffentlichen Vertrauens ganz besonders berufen ist. Geschähe die Verletzung des Briefgeheimnisses in der Absicht, um einen großen Schaden abzuwenden, oder mit stillschweigender Zustimmung des Adressaten, so wäre keine Sünde vorhanden, und nur eine läßliche, wenn sie aus Neugierde geschähe. Die Ordensobern dürfen den Ordensregeln gemäß, also mit Wissen der Betreffenden, die Briefe der Untergebenen lesen, nur nicht die Correspondenz mit den höheren Ordensobern.[1])

2. Verrath ist die Veruntreuung eines Geheimnisses an den Feind in der directen Absicht, um dem Verrathenen einen Schaden zuzufügen. Die Sünde schließt somit außer der Untreue einen Gegensatz gegen die Charitas und Gerechtigkeit in sich, und ist um so schwerer, wenn das bonum commune oder die Güter des Vaterlandes, auch nur der Absicht nach, beschädigt werden sollen. Judas war ein Verräther, indem er sogar seinen göttlichen Herrn und Meister den Händen seiner Feinde überlieferte. Der Verrath ist eine der häßlichsten Sünden und zieht mehr als irgend eine andere die Verachtung der Mitmenschen nach sich. Der große Dichter Dante hat die Verräther in den Mittelpunkt der Hölle verwiesen.[2])

3. Die Treue kann durch Werke oder durch Unterlassung von Werken in so mannigfaltiger Weise verletzt werden, als die Versprechen und Verträge mannigfaltig sind — es gehören dahin die Sünden der Wortbrüchigkeit, des Treubruchs, der Untreue. Wer der Freundschaft oder dem Eheversprechen untreu wird, begeht einen Treubruch, im letzteren Falle auch eine Ungerechtigkeit, eine um so größere, wenn der Bräutigam sie vollzieht; wer ein Gelübde bricht, ist untreu gegen Gott; wer ein eidlich bekräftigtes Versprechen nicht hält, begeht einen Eidesbruch; wer als Beamter, als Dienstknecht, Verwalter u. s. w. seine stillschweigend übernommenen Vertragspflichten nicht hält, ist der Untreue schuldig; wer die feierlichen Gelübde oder als Priester den Cölibat abwirft, fällt in die Sünde

---

[1]) Das Briefgeheimniß ist man auch seinem Gegner zu halten schuldig, und die Verletzung desselben kann nicht damit entschuldigt werden, daß man seinem Feinde gar keine Treue schuldig sei; sie kann nur da erlaubt werden, wo sie sich als den einzigen Weg ergibt, um ein Unrecht von sich abzuhalten, die Folgen einer Verläumdung etwa von sich abzuwenden, weil die Nothwehr dies erlaubt macht.

[2]) Dell' inferno 24.

der apostasia.[1]) Der Ehebruch und die Unterschlagung[2]) schließt ebenfalls eine Verletzung der Treue in sich. Unterschleif ist nichts anderes als die Verletzung des öffentlichen Vertrauens, um eben dadurch im Geheimen Vortheile zu erzielen. Die Sünde ist somit entweder bloß gegen die Treue oder das Vertrauen gerichtet, wie bei Compositionen der Schüler, oder zugleich auch gegen die Gerechtigkeit, wenn außerdem das Recht beeinträchtigt wird.

Eine besondere Untreue begeht der Soldat als Deserteur, wenn er die Fahne verläßt, eine um so schwerere Sünde, wenn das bonum commune und die Güter des Vaterlands, wie im Kriege, verletzt werden. Der Deserteur hat die Pflicht, zu der Fahne zurückzukehren, nicht nur ex titulo obedientiae et justitiae legalis, sondern auch ex titulo fidelitatis et religionis, wenn er den Fahneneid geschworen, falls nicht eine zu schwere Strafe ihn treffen und er deshalb entschuldigt sein würde.

4. Die Sünde des Unterschleifs nimmt bei dem Beamten noch einen besonderen specifischen Charakter an und verdient als solche gesondert für sich behandelt zu werden, zumal die Treue als eine der wichtigsten Tugenden des Beamten oder des Betrauten hervorgehoben wurde. Die Verletzung der Treue ist daher bei ihm um so sündhafter, und wird gewöhnlich zu einer Ungerechtigkeit, da er seinem Amte nach, durch einen Quasi-Vertrag (ex justitia), zur Besorgung seiner Berufspflichten und zur Pflichttreue verbunden ist. Wird diese Pflichttreue bei ihm verkäuflich, so nennen wir diese habituelle Gesinnung Bestechlichkeit und die Mitwirkung zu einer derartigen Untreue Bestechung. Geschenke annehmen für bloße Gefälligkeiten, die nicht gerade zu den Amtspflichten gehören, und von den betreffenden Beamten ausgeführt werden dürfen, constituirt noch nicht die Sünde der Untreue oder des Unterschleifs. Aber für die Erfüllung der Amtspflicht, zu welcher der Beamte schon ex justitia verbunden ist, einen Preis als Entgeld nehmen, oder gar für die Untreue eine Bezahlung annehmen, constituirt die Sünde des Unterschleifs, welche wegen der Verletzung der Gerechtigkeit auch die Restitutionspflicht zur Folge hat.

Ein Baumeister, der von einer Eisenbahn-Gesellschaft angestellt ist, hat z. B. die Aufsicht über einen Brückenbau. Der Unternehmer hat vielleicht schlechtes Material genommen und den Vertrag nicht genau eingehalten; aber er gibt dem Baumeister 100 Thlr., damit er nichts monire. Nun ist es wohl keine Ungerechtigkeit von Seiten des Unternehmers, wenn er bloß eine ungerechte Vexation durch das Geschenk von sich abhalten will; aber hat er eine Bestechung zu einer Ungerechtigkeit und Beschädigung der Gesellschaft vorgenommen, so ist seinerseits eine Mitwirkung dazu vorhanden. Der Baumeister hat ungerechter Weise sich etwas angeeignet durch Unterschleif, und darf das so Gewonnene nicht zurückbehalten. Er muß dasselbe, wenn die Revision noch nicht vorgenom-

[1]) Der Bruch des votum solemne durch eine attentirte Ehe ist nach der Constitution Pius' IX vom 12. Oct. 1869 ein bischöfliches Reservat.

[2]) S. oben S. 69.

men ist, dem Unternehmer zurückstellen, und dann die Revision pflichttreu vornehmen. Ist aber die Arbeit bereits acceptirt und der Gesellschaft ein Schaden zugefügt worden, so muß die fragliche Summe zuerst zum Ersatze für diesen Schaden verwandt werden. Im übrigen bleibt aber die Pflicht der Restitution für diesen Schaden eine gemeinschaftliche für beide Theilnehmer.

Aber selbst wenn auch der Gesellschaft kein bedeutender Schaden zugefügt worden wäre, müßten die 100 Thlr. wieder vergeben werden, sobald sie nicht den Charakter eines freien Geschenks an sich trugen; sie müssen ad bonum commune oder ad pias causas oder für Zwecke der Gesellschaft erstattet werden. Und zwar gilt diese Regel für den Fall, wenn für eine pflichtmäßige Handlung ein Preis genommen worden ist, wie wenn für eine Untreue oder Ungerechtigkeit ein solcher gezahlt worden ist.[1]) Diejenigen, welche den betreffenden Beamten angestellt haben, haben ein Recht auf die Treue desselben, weil er einen Vertrag darüber eingegangen ist, und für seine Dienstleistungen ein Gehalt oder eine Remuneration bezieht. Legt er es nun darauf an, nicht etwa bloß freie Geschenke für die pünktliche Erfüllung seiner Amtspflichten zu erlangen, sondern von denen, womit er in seinem Amte in Berührung kommt, durch eine moralische Nöthigung anderweitige Vortheile zu erzielen oder gar zu erpressen: so ist diese Erwerbsart keine gerechte, sondern Unterschleif. Der Besitz des auf diese Weise Gewonnenen muß daher zu Gunsten frommer Zwecke wieder aufgegeben, je nach den Umständen an den Geber zurückgegeben werden.

Ein Arzt, der bei der Conscription thätig ist, hat sich bestechen lassen und für die Ausstellung eines falschen Zeugnisses über Untauglichkeit des Conscribirten Gelder eingenommen. Er muß dieselben für gute Zwecke wieder verausgaben, obschon einige Theologen die Restitutionspflicht nicht auflegen wollen. Die Treue verpflichtet ihn, unentgeltlich wahre Zeugnisse auszustellen. Der modus acquirendi ist also ein ungerechter, gegen das bonum commune gerichtet. Das Gewonnene darf nicht zurückbehalten werden.

Hat derselbe Arzt eine Summe von 100 Thlr. etwa von einem angenommen, der offenbar untauglich war, und über diesen ein Zeugniß der Untauglichkeit ausgestellt: so muß er in diesem Falle dem Geber die Summe zurückstellen, weil dieser ohnehin ein Recht auf ein derartiges Zeugniß hatte.

Ein Steueraufseher kann Unterschleif treiben, wenn er von den Steuerdefraudanten etwas annimmt und deshalb die genaue Revision unterläßt. Er verletzt dadurch zugleich die justitia commutativa und wird restitutionspflichtig dem Staate gegenüber.

Aus dem Gesagten erhellet, daß die Sünde der Simonie mit der des Unterschleifs Aehnlichkeit hat, oder vielmehr dieselbe in sich faßt, aber zugleich eine Verletzung der Religion in sich schließt.

---

[1]) Cf. Lugo de just. et jure disp. 18. n. 70: Regula ergo generalis esse potest, quando acceptio pretii facit, quod opus ex aliqua alia virtute debitum non ponatur secundum substantiam, vel secundum qualitatem debitam, obligatus erit ex vi ejusdem virtutis restituendi pretium ad hoc, ut opus fiat, quale ex illa virtute debitum erat.

5. Die Sünde des Unterschleifs kann bei Beamten auch noch in anderer Weise den Charakter einer ungerechten Erwerbsart und Bevortheilung der eignen Person oder eines Günstlings annehmen, wenn sie ihr Amt und das öffentliche Vertrauen, das ihnen als solchen von der Communität geschenkt wird, dazu benutzen, um Vortheile durch Handel mit Staatspapieren oder Actien zu erzielen, oder dasselbe in anderer Weise zu Vortheilen für die eigene Person ausbeuten, um Börsenspeculation mit größeren Erfolgen zu betreiben, und aus ihren etwaigen industriellen Unternehmungen größeren Nutzen zu ziehen. Gesellt sich der Betrug hinzu, so wird die Sünde auch quoad speciem eine andere.

6. Die habituelle Sünde wird Untreue, Treulosigkeit, Unzuverlässigkeit, verrätherische Gesinnung, je nach der Species der daraus hervorgehenden actuellen Sünden, genannt.

§. 35.

Die Tugend der Dankbarkeit, strafenden Gerechtigkeit und Freundlichkeit.

1. Die Dankbarkeit (gratitudo) hat das Verhältniß zu den Wohlthätern und die ihnen für empfangene Wohlthaten schuldige Gegenleistung zum Objecte. Am meisten sind wir Gott gegenüber zur Dankbarkeit verpflichtet; denn von ihm haben wir alles, was wir sind und haben. Schon das Naturgesetz verlangt von uns, daß wir für die empfangenen Wohlthaten irgend eine Recompensation zurückzugeben wenigstens bereit, ja je nach Vermögen die Wohlthaten durch noch größere zu vergüten bestrebt sind. Die Dankbarkeit braucht dies nur nicht sogleich zu thun; die sofortige Erwiederung könnte zuweilen ein Zeichen für den Mangel an Demuth sein. Es genügt, wenn die Dankbarkeit dem Affecte nach sogleich sich einstellt, und die Dankabstattung zur gelegenen Zeit erfolgt.

Eine christliche übernatürliche Tugend wird die Dankbarkeit, wenn sie auf die Recompensation und dankbare Gesinnung den übernatürlichen Gnadenerweisungen Gottes gegenüber gerichtet ist. Vollkommen ist die Tugend, wenn die Charitas die Form und Seele dafür abgibt, wenn wir somit Gott, so viel als uns möglich, unsern Dank abstatten, um seine Güte und Barmherzigkeit in seinen übernatürlichen Gnadenerweisungen anzuerkennen, zu preisen und zu ehren.

Jedoch kann die Verbindung der Dankbarkeit mit der Charitas auch eine solche sein, daß die erstere zu der anderen das entferntere Motiv und den Anstoß gibt, und dann kommt die dankbare Liebe zu Stande.

Die der Dankbarkeit per defectum entgegengesetzte Sünde ist die der Undankbarkeit, welche entweder die empfangenen Wohlthaten nicht anerkennen will, oder keinen Dank sagt, oder keinen Dank abstattet. Die Sünde kann aus Nachlässigkeit hervorgehen und als bloße Unterlassungssünde läßlicher Natur sein, oder sie kann sich auch in positiver Weise äußern, daß die Wohlthaten verachtet und mit Bösem vergolten werden, was den tödtlichen Charakter annehmen kann.

2. Die strafende Gerechtigkeit zeigt sich den Sündern und Frevlern gegenüber, und will durch die Verhängung der Strafe über sie die Besserung derselben, die Verhütung ähnlicher Frevel für die Zukunft, die Beschützung der Mitmenschen vor ähnlichen Gewaltacten, die Aufrechthaltung des Rechts. Sie würde nicht mehr etwas Gutes, sondern die Offenbarung des Hasses sein, wenn sie an dem Uebel und Unglück der Mitmenschen ihre Freude hätte. Zwar heißt es im Munde Gottes 5 Mos. 32, 35: Mihi vindicta, ego retribuam; aber er hat auch den Menschen und zwar zunächst der rechtmäßigen Obrigkeit die Strafgewalt übertragen;[1]) und auch sonst dient die von Menschen gehandhabte Strafgewalt oft zur Befestigung der sittlichen Ordnung und zur Verherrlichung Gottes.[2]) Der Christ soll zwar bereitwillig sein, auch Unbilden und Ungerechtigkeiten geduldig zu ertragen, und diese Offenbarung der Sanftmuth und Milde wird eine um so vollkommenere, je mehr die Liebe zu Gott und der Eifer in der Nachfolge Christi das Motiv dazu abgibt. Aber die Sünden und Frevel der Menschen sind oft nicht gegen unsere Person gerichtet, untergraben vielmehr in anderer Weise die sittliche Ordnung und schädigen die Güter der menschlichen Gesellschaft. Eine Schlaffheit in der Anwendung der Strafgewalt gegen solche Frevel hat sehr nachtheilige Folgen, ermuthigt die Bösen und vermehrt die Ungerechtigkeiten. Wie die Schlaffheit per defectum, so ist die Grausamkeit per excessum gegen die strafende Gerechtigkeit. Es muß, wie bei allen moralischen Tugenden, so auch hier die goldene Mitte inne gehalten werden, sowohl bei der medicinalen als bei der vindicativen Strafe.

3. Die Freundlichkeit (affabilitas) bezieht sich auch auf das Verhalten zu den Mitmenschen, hat jedoch kein eigentliches Recht zum Objecte, dessen Beobachtung dieselben mit Gewalt erzwingen können, sondern den Anstand (das decorum) im Verkehr mit ihnen. Dieser Anstand und die Beobachtung desselben besitzt nicht nur eine Schönheit und einen Werth für sich, deretwegen er Liebe und Achtung verdient, sondern ist auch der Mitmenschen wegen als eine Tugend des gesellschaftlichen Lebens zu beachten, um anderen Freude zu bereiten und das Zusammenleben mit ihnen süß und leicht zu machen.[3]) Als christliche und vollkommene Tugend hat sie die Charitas zum Prinzipe, indem diese im Mitmenschen einen Miterlöseten in Christo, einen Miterben der ewigen Seligkeit erblickt und die Verherrlichung Gottes und die Beförderung der Gnade zum Objecte hat.

Die Tugend verlangt von uns aber nicht, daß wir niemals Ernst und Strenge zeigen; vielmehr wird dies da Pflicht, wo wir durch Freundlichkeit die Ausgelassenheit befördern und den Nächsten in der Sünde bestärken würden.[4])

Eine besondere Aufmerksamkeit verdient diese Tugend von jenen, welche nach ihrem Amte Einfluß auf die Mitmenschen ausüben sollen, weil sie hierdurch

---

[1]) Röm. 13, 1 ff. — [2]) 4 Kön. 1, 10 ff. 4 Kön. 2, 24.
[3]) Cf. Thom. s. th. 2. 2. qu. 116. a. 2.
[4]) 2 Kor. 7, 8. Eccli. 7, 26.

die Herzen derselben gewinnen und die Bereitwilligkeit, auf ihr Wort zu hören, am leichtesten zu Stande bringen.

Nach der einen Seite (per excessum) ist dieser Tugend die Schmeichelei entgegen, welche den Mitmenschen in allen Punkten sich angenehm erweisen will, und zwar in der Absicht, um für die eigne Person Vortheile zu erzielen. Diese Absicht ist nicht gerade immer vorhanden; die Schmeichelei ergibt sich schon dann, wenn jemand durch Wort oder That über die Grenzen der Ordnung hinaus andere durch Lob und Zustimmung ergötzen will. Je böser die Absicht, desto größer ist die Sünde der Schmeichelei. Den Charakter einer Todsünde nimmt sie an, wenn sie von der Bosheit eingegeben und mit der Absicht verbunden ist, den Nächsten in der Sünde zu bestärken oder in die Sünde zu stürzen.

Nach der anderen Seite (per defectum) ist der genannten Tugend die Zanksucht und der Widerspruchsgeist entgegen, wodurch das Zusammenleben mit den Mitmenschen getrübt und lästig gemacht wird. Diese Sünde bildet einen Gegensatz gegen die Charitas, aber auch gegen die Freundlichkeit.

Dritte Abtheilung.

Die Pflichten des Christen in den besonderen gesellschaftlichen Kreisen, in Familie, Staat und Kirche.

Erstes Kapitel.

Die Pflichten in der Familie.

§. 36.

Die Grundlage der Familie, die Ehe, und die Pflichten der Eheleute untereinander.

In den beiden vorangehenden Abtheilungen sind die Tugenden und Pflichten des gesellschaftlichen Lebens im allgemeinen zur Sprache gekommen. Nun gestaltet sich dasselbe aber für jeden noch außerdem zu einem Leben in besonderen Societäten, in der Familie, im Staate und in der Kirche; in diesen finden einzelne der genannten Tugenden noch eine besondere Darstellung und ziehen specielle Pflichten nach sich. Auch die Gerechtigkeit bringt für diese Kreise specielle Pflichten mit sich, welche zwar zum großen Theile dem positiven Gesetze, dem Staats- und Kirchenrechte angehören, aber zum Theile auch dem Naturrechte, und sich aus den sogenannten Zustandsrechten ergeben. Sind diese absolute, indem sie von allen Menschen Anerkennung verlangen: so sind die ihnen entsprechenden Rechtspflichten negative, welche eine Behinderung des Gebrauchs jener Rechte verbieten. So hat der Hausvater ein natürliches Recht auf die Handhabung der Disciplin in der Familie, und in Verbindung mit der Mutter auf die Erziehung der Kinder, ebenso ein durch das positive Gesetz garantirtes Recht auf die Verwaltung des gemeinsamen Vermögens der Eheleute. So hat der Staatsbürger ein Recht auf die Theilnahme an den Gütern des Staates. Diese Rechte sind absolute; alle Mitmenschen haben die Rechtspflicht, die genannten

Personen an der Ausübung ihres Rechts nicht zu hindern. Daneben gibt es relative und affirmative Rechtspflichten, welche die Mitglieder der genannten Societäten, namentlich die Vorgesetzten und Untergebenen, gegenseitig zu beobachten haben.

Ebenso ziehen die Tugenden der Pietät und des Gehorsams specielle Pflichten in der Familie, im Staate und in der Kirche nach sich.

Der engste und nächste Kreis des gesellschaftlichen Lebens für den Menschen ist die Familie, deren Grundlage von Gott selbst angeordnet worden ist in der Ehe.

I. Gott hat in Adam den Stammvater aller Menschen geschaffen, auf daß alle schon in natürlicher Hinsicht ein einheitliches Geschlecht und so die Grundlage für die übernatürliche Einheit aller erlöseten und geheiligten Menschen in dem einen geistigen Stammvater, unserm Herrn Jesu Christo, bildeten. Allein es fand sich noch keine Gehülfin für Adam (Gen. 2, 20). Da ließ Gott einen Schlaf oder eine Entzückung über ihn kommen und bildete aus dessen Rippe die Heva, um die Abstammung aller von Einem und die Einheit des Menschengeschlechts festzuhalten, die Abhängigkeit des Weibes vom Manne anzudeuten und die innige Verbindung beider in der Ehe schon im voraus zu bezeichnen. Und Adam sprach: „Das ist nun Bein von meinem Beine, und Fleisch von meinem Fleische! Man soll sie Männin heißen, weil sie vom Manne genommen ist; darum wird der Mensch seinen Vater und seine Mutter verlassen und seinem Weibe anhangen und werden zwei in einem Fleische sein." Mit diesen letzten Worten bezeichnet Adam prophetisch die Ehe, und zwar zugleich ihren monogamischen und unauflöslichen Charakter.

Die Ehe ist schon auf diesem natürlichen Standpunkte als Einrichtung Gottes ein großes Geheimniß, weil ein Vorbild der geheimnißvollen Verbindung Gottes mit der menschlichen Natur in Christo, wie des mystischen Hervorgangs der Kirche aus der Seite Christi und der Vereinigung Christi mit seiner Kirche. Sie ist als unzertrennliche Lebensgemeinschaft von Mann und Frau zum Behufe der Kindererzeugung und Kindererziehung eine der natürlichen Ordnung angehörige Institution, nicht als wenn sie sich mit physischer Röthigung von selbst entwickelte, aber so, daß eine moralische Nothwendigkeit, ähnlich wie für die Tugend, besteht, weil die Fortpflanzung auf eine der menschlichen Natur entsprechende Weise nicht geschehen könnte ohne die Ehe.

Der menschliche Sprößling bedarf nämlich zu seiner Entstehung und seiner Entwickelung nicht etwa bloß des actus conjugalis, sondern einer längeren Hülfeleistung von Seiten des Vaters wie der Mutter. Außerdem betrachtet der Mensch als ein intelligentes Wesen sein Abhängigkeits-Verhältniß zu seinem Vater und seiner Mutter wenigstens in sittlicher Hinsicht als ein immerwährendes und verlangt deshalb auch die gegenseitige Lebensgemeinschaft von Vater und Mutter als eine unauflösliche. Kindererzeugung und Kindererziehung ist also der erste und hauptsächlichste Zweck der Ehe auf dem natürlichen Standpunkte. Mit Rücksicht auf diesen Zweck wird auch der actus conjugalis, der außerhalb

der Ehe stets Sünde ist, erlaubt und sittlichgut. Aber er wird auch in der Ehe zu einer Sünde, sobald diesem Endzwecke bei demselben irgendwie entgegengearbeitet wird.

II. Im gefallenen Zustand hat die Ehe noch eine neue Bedeutung erlangt und soll nunmehr auch zur Dämpfung und Einschränkung der unbändig gewordenen Fleischeslust dienen.[1]) Die Geschlechtslust soll nämlich nur zwischen zwei bestimmten, ehelich verbundenen Personen stattfinden, und erhält dadurch allein schon sittliche Schranken, welche Gott deutlich genug durch die ungefähr gleiche Anzahl beider Geschlechter angezeigt hat. Der hl. Augustin nennt diesen Endzweck der Ehe bonum fidei i. e. fidelitatis, indem die eheliche Treue eine doppelte Pflicht mit sich bringt: eine positive, dem anderen Ehetheile auf dessen Verlangen die eheliche Pflicht zu leisten; und eine negative, sie jedem Dritten zu verweigern, und den Ehebruch auch in Gedanken und Begierden auszuschließen. Die eine wie die andere Pflicht ist zugleich eine der Gerechtigkeit, weil sich die Eheleute bei der Eheschließung gegenseitig das Recht über den Leib zum Behufe des actus conjugalis übertragen. Die Absicht, ein Zeichen dieser Tugend der Treue oder der Gerechtigkeit zu geben, oder was dasselbe sein kann, die unordentliche Begierlichkeit zu dämpfen, reicht ebenfalls hin, den actus conjugalis zu einem erlaubten zu machen, wenn der erste Zweck, Kindererzeugung, wegen Unfruchtbarkeit oder zu hohen Alters oder aus einem anderen Grunde nicht zu erreichen ist. Im übrigen muß aber entweder der eine oder der andere Endzweck, oder beide zugleich von den Eheleuten intendirt werden, wenn der actus conjugalis erlaubt sein soll; wie denn auch der eine oder andere Zweck oder beide bei der Eheschließung intendirt werden müssen, wenn dieselbe gültig sein soll.[2])

Die Ehe ist somit auch ein Vertrag, den die beiden Contrahenten mit Freiheit eingehen müssen, aber ein solcher, dessen Inhalt von Gott genau bestimmt, und von ihnen nicht geändert werden kann — ein Vertrag, der ein unauflösliches Band zur Folge hat.

Pflichtmäßig ist die Eingehung der Ehe nicht für jeden einzelnen, sondern zunächst nur für das Menschengeschlecht im allgemeinen,[3]) dann für diejenigen, welchen Gott den Beruf dazu gegeben. Das Christenthum hat uns viel deutlicher über den Vorzug der übernatürlichen ewigen Güter vor den natürlichen belehrt und mit Rücksicht auf erstere die Virginität als etwas Besseres denn die Ehe bezeichnet, weil sie eine viel vollkommenere Herrschaft des Geistes über die fleischlichen Triebe in sich faßt und den Willen bereitwillig macht zu größeren Opfern der Charitas und dadurch die übernatürlichen Güter in vollkommener Weise fördert.

Uebrigens gehört der actus conjugalis selbst nicht zum Wesen (esse) der Ehe, ist nur die Bethätigung (operatio) derselben,[4]) und nicht einmal eine

---

[1]) 1 Kor. 7, 2. — [2]) Cf. Aug. de bono conj, n 5. Thom. s. th. 3. suppl. qu. 48. a. 2. — [3]) Gen. 1, 28. — [4]) Cf. Thom. l. c. qu. 42. a. 4.

nothwendige, weil die Jungfräulichkeit auch in der Ehe beobachtet werden kann. Allein wollte jemand bei der Eheschließung den actus conjugalis von der Intention vollständig ausschließen und nur unter der Bedingung die Ehe eingehen, daß er nicht geleistet werden solle, so käme keine gültige Ehe zu Stande.

Was die oben schon angeführte Intention beim actus conjugalis angeht, so ist auffallend, daß der hl. Augustin zwar die Eheschließung für gültig hält, wenn etwa bloß das bonum fidei intendirt wird, aber beim actus conjugalis zu dessen Erlaubtheit und sittlicher Güte verlangt, daß das bonum prolis intendirt werde. Der hl. Thomas[1]) geht weiter und hält es wohl für erlaubt, die eheliche Pflicht der Treue wegen zu leisten, aber nicht, sie aus dieser einzigen Rücksicht vom anderen Theile zu verlangen. Allein die Ansicht des hl. Alphons ist die richtige Consequenz aus der vorgelegten dogmatischen Lehre, daß die Absicht, die Treue zu bewahren und zu beschützen sowie die Incontinenz zu vermeiden, den actus conjugalis überhaupt zu einem erlaubten mache, mag er nun gefordert oder auf Verlangen des anderen Theils geleistet werden.[2]) Das heißt somit: der actus conjugalis ist auch in der Absicht erlaubt, um die unordentliche Begierlichkeit innerhalb der Schranken der ehelichen Treue zu halten, um sie zu beherrschen; aber er ist nicht erlaubt, wenn die genannten Zwecke der Ehe nicht intendirt, sondern die Befriedigung der Geschlechtslust allein oder vorwaltend gewollt wird.[3])

III. Im Christenthum ward die Ehe wieder vom Herrn selbst auf die ursprüngliche Reinheit zurückgeführt, die Unauflöslichkeit von neuem als ein alle verpflichtendes Gesetz eingeschärft,[4]) und sie selbst für ein großes Geheimniß, für ein Nachbild der Vereinigung Christi mit seiner Kirche erklärt.[5]) War die Ehe schon in der vorchristlichen Zeit ein tiefes Geheimniß, ein Vorbild der Vereinigung Christi mit seiner Kirche und deshalb wohl nicht ohne alle Gnade wenigstens ex opere operantis: so können wir bei der hohen Wichtigkeit der Ehe nicht bloß für die natürliche, sondern auch für die übernatürliche Gnadenordnung in der Kirche, weil sie ihr die Mitglieder geben muß, und bei der Erfüllung aller Vorbilder im Christenthum schon von vornherein erwarten, daß Christus der Herr die Ehe mit reichlicheren Gnaden ausgestattet und sie zu einem eigentlichen Sakramente erhoben habe. Vollständig gewiß macht uns darüber die Tradition und die Lehre der Kirche. Der hl. Augustin leitet aus der Sakramentalität der christlichen Ehe einen neuen und durchschlagenden Grund für die Unauflös-

---

[1]) S. th. 3. suppl. qu. 49. a. 5.

[2]) L. 6. n. 967: Resolvitur licitum esse uti matrimonio..... ad vitandum periculum incontinentiae in se vel comparte.... contra Sanchez, qui vult esse veniale, nisi tamen stimuli carnis aliter sedari non possint. Cf. Ib. n. 927.

[3]) Innocenz XI hat in dem Decrete vom 2. März 1679 die neunte These verworfen: Opus conjugii ad solam voluptatem exercitum omni penitus caret culpa ac defectu veniali. Vgl. das Nähere unten S. 158.

[4]) Matth. 19, 4 ff.

[5]) Eph. 5, 32.

lichkeit derselben her, weil die Vereinigung Christi mit seiner Kirche im entgegengesetzten Falle nicht nachbildlich dargestellt werde, und nimmt an, daß den christlichen Eheleuten ein unauslöschliches Zeichen eingedrückt werde, wodurch sie zeitlebens an einander gebunden blieben.[1]) Indeß nicht bloß die Unauflöslichkeit der Ehe ist durch die Sakramentalität der Ehe noch mehr verschärft worden, sondern auch die beiden schon genannten Güter der natürlichen Ehe (bonum prolis et fidei) werden durch die sakramentale Gnade geheiligt und vervollkommnet, indem beide in Beziehung gebracht werden zur übernatürlichen Gnadenordnung, indem die Kindererzeugung auf die Vermehrung des Reiches Gottes, und die Treue auf die Heiligung der Ehe, auf den himmlischen Lohn und die Verherrlichung Gottes hingerichtet wird.[2])

Im Christenthum muß somit bei der Eheschließung auch das bonum sacramenti und zwar vorwaltend intendirt werden, indem zur Gültigkeit der Ehe wenigstens die Intention erforderlich ist, nach der Meinung der Kirche einen heiligen Bund schließen zu wollen, womit die Unauflöslichkeit indirect mit intendirt ist. Im übrigen gehört das bonum sacramenti wohl zur Wesenheit der Ehe, braucht aber nicht beim actus conjugalis, der Bethätigung und dem Gebrauche der Ehe, intendirt zu werden.[3])

IV. Der monogamische und unauflösliche Charakter, welcher der Ehe schon auf dem naturrechtlichen Standpunkte eignet, kommt daher dem Sakramente der Ehe um so mehr zu.

Die Monogamie ist schon eine Forderung des Naturgesetzes; wenigstens verbietet es die Polyandrie als einen directen Gegensatz gegen das bonum prolis in absoluter Weise. Hinsichtlich der Polygamie nehmen die Theologen an, daß ihr absoluter Widerspruch mit der natürlichen Ordnung zu den entfernteren Folgerungen des Naturgesetzes gehören, worüber bei den Heiden eine unverschuldete Unwissenheit herrschen konnte und worüber Gott im A. B. Dispense ertheilt hat. Aber den ursprünglichen Anordnungen Gottes widerspricht auch die Polygamie, und dem bonum fidei ist sie direct entgegen; weshalb im Christenthum dieselbe wiederum in absoluter Weise verboten ist.[4])

Ebenso ist die Unauflöslichkeit der Ehe schon eine dem Naturrechte angehörige Pflicht und von Gott im Paradiese angeordnet,[5]) aber im Christenthum ausdrücklich als eine absolute Pflicht angegeben und eingeschärft worden.[6]) Das Concil von Trient hat sich förmlich über dieses göttliche Gebot ausgesprochen.[7]) Die Ausnahmefälle, daß eine natürliche Ehe beim Uebertritt des einen Ehetheils zum Christenthum dem Bande nach gelöset werden könne, wie auch das matri-

---

1) Cf. de nupt. et conc, I, 11. de pecc. orig. 34, 39.
2) Cf Thom. l. c. qu. 49. a. 5.
3) Thom. l. c. qu. 49. a. 5.
4) Matth. 19, 4. C. Trid. S. 24. can. 2.
5) Matth. 19, 8.
6) Matth. 19, 6. Mark. 10, 9. Luk. 16, 18.
7) S. 24. can. 7.

monium ratum nondum consummatum beim Eintritt des einen Ehetheils in einen von der Kirche gebilligten Orden oder durch päpstliche Dispense, gehört in die Dogmatik.

V. Stellen wir nun die Pflichten der Eheleute untereinander, von denen im Obigen schon Rede gewesen ist, als Folgerungen aus der entwickelten Lehre kurz zusammen. Dieselben beziehen sich

1. auf die Gemeinschaft der Leiber, den actus conjugalis im besonderen.

a. Erlaubt wird derselbe, wenn die angegebenen Zwecke und die Umstände beachtet werden. Sünden, die in dieser Hinsicht zu bemerken sind, sind die Beiwohnung aus bloß fleischlicher Lust (ob solam voluptatem), mit Vernachlässigung der wenigstens virtuellen auf den einen oder anderen der oben bezeichneten Endzwecke (bonum prolis et fidei) gerichteten Intention,[1]) sowie die unnatürliche Vollziehung des Actes, wobei die von der Natur vorgezeichnete Vollziehungsweise umgangen[2]) und deshalb die Kindererzeugung verhindert wird.[3]) Im übrigen soll auch auf die Gesundheit, auf die Gelegenheit, die Zeit und Decenz die nöthige Rücksicht genommen werden.

b. Pflichtmäßig ist der actus conjugalis, wenn derselbe von dem anderen Ehetheile rechtmäßiger Weise und mit Grund verlangt wird, und zwar ist er dies ex justitia et fidelitate. Unrechtmäßig und unerlaubt zugleich ist die Forderung des debitum conjugale, wenn der Betreffende einen Incest begangen und die darauf gesetzte Strafe des Verlustes besagten Rechtes kannte,[4]) oder die Gültigkeit der Ehe mit Grund bezweifelt, oder wenn er nicht das debitum conjugale, sondern die Mitwirkung zu einer unnatürlichen Sünde verlangt.[5]) Unrechtmäßig ist die Forderung, wenn der Betreffende einen Ehebruch begangen, oder an einer ansteckenden Krankheit leidet,

---

1) An sich ist dies in der Ehe eine läßliche Sünde, wird eine tödtliche, wenn in die Lust das Letzte und Höchste gesetzt wird. Vgl. Alphonsus l. 6. n. 912, und die oben citirte Prop. Innocenz XI. Gegen die Behauptung Ballerini's in den Noten zu Gury II, n. 908, daß die läßliche Sünde erst da beginne, wo die von der Vernunft eingegebenen sittlich guten Zwecke ausdrücklich oder positiv (expresse aut positive) ausgeschlossen werden, haben die Ligourianer in dem Werke Vindiciae Alphonsianae, Rom 1873, p. 822, sqq. die Lehre des hl. Alphons als die sententia communissima mit Geschick und einem großen Aufwand von Gelehrsamkeit vertheidigt. In der That ist die Lehre des hl. Alphons die richtige, wenn die Realität des Indifferenten in concreto geläugnet werden muß, und die Sünde schon da beginnt, wo die virtuelle auf das Sittlichgute gerichtete Intention fehlt.

2) Impotentibus et castratis non licet uti matrimonio.

3) Die Onanie ist absolut sündhaft und in keinem Falle erlaubt. Ueber die zuweilen mögliche, bloß materielle Cooperation des einen Ehetheils zu derselben s. Alph. l. VI. n. 947.

4) Nach einer vom hl. Alphons vertretenen opinio probabilis trifft die oben erwähnte Strafe den nicht, welcher dieselbe nicht kannte (L. VI, n. 1074).

5) Eine formelle Cooperation kann für den anderen Theil niemals erlaubt werden, wohl aber unter Umständen eine materielle, wenn dadurch größere Nachtheile fern gehalten und die pflichtmäßige correctio fraterna nicht verabsäumt wird. Cf. Alph. n. 947.

oder der Geisteskräfte nicht mächtig ist, oder wenn eine rechtskräftige Scheidung a thoro stattgefunden. Unerlaubt ist die Forderung, wenn das debitum conjugale zur verkehrten Zeit oder an einem unpassenden Orte verlangt wird, oder wenn der Fordernde durch ein votum castitatis gebunden ist.[1])

Unreine Berührungen, welche von den Eheleuten in Beziehung gebracht werden zu einem erlaubten actus conjugalis, sind nicht sündhaft; haben auch sonst ohne diese Beziehung bei Eheleuten nicht so bald den Charakter einer Todsünde.[2])

Schließlich kann noch bemerkt werden, daß die bezeichnete Gemeinschaft der Leiber dem Obigen zufolge eine ausschließliche für die beiden Eheleute ist, so daß die copula mit einer dritten Person nicht nur in Werken, sondern auch in Gedanken und Begierden als eine Sünde der Wollust, wie der Ungerechtigkeit und Untreue verboten ist.

2. Die Ehe bringt ein Zusammenleben von Mann und Frau mit sich und verlangt eine Gemeinschaft der Seelen und eine sittliche Lebensgemeinschaft. Gott hat die Heva als Gehülfin des Adam geschaffen, auf daß sie zunächst in der Ehe zur Fortpflanzung des Geschlechts, zur Kindererzeugung und Kindererziehung mitwirke, aber außerdem auch in secundärer Weise für andere Bedürfnisse des Mannes und der Familie in geistiger wie leiblicher Weise mitsorge. Die Eheleute sind somit zur gegenseitigen Unterstützung in leiblichen und geistigen Nöthen, wie auch zur gegenseitigen sittlichen Vervollkommnung verpflichtet, auf daß so auch die Kinder in Tugend und Gottesfurcht erzogen und geheiligt werden können.[3])

In dieser Hinsicht ist der Mann das Haupt der Frau wie der Familie; auf ihm lastet daher zunächst die Sorge für den Lebensunterhalt der Seinigen, aber er hat auch das Recht zu gebieten und zu herrschen als ein Stellvertreter Gottes. Die Frau soll dem Manne unterwürfig sein, nicht zwar als eine Sklavin, sondern mit sittlicher Freiheit als eine Gehülfin, nicht um mitzuwirken zum Bösen, sondern um Folge zu leisten im Guten.[4]) Sie ist verpflichtet dem Ehemanne auch ins Exil zu folgen, wenn ihn ein solches treffen sollte.[5]) Schön schildert das Schalten und Walten einer tugendhaften Ehefrau Sprüchw. 31, 10—31. Dasselbe soll bei einer christlichen Ehefrau immermehr von der Charitas durchdrungen werden, und in dieser Hinsicht ist beiden Eheleuten das erhabenste Ideal in der Vereinigung Christi mit seiner Kirche vorgehalten.

Ein derartiges inniges Liebesverhältniß und eine Lebensgemeinschaft in dem Besitze und Gebrauche der wichtigsten Heilsgüter ist bei einer sogenannten

---

[1]) Nach Alph. n. 944 ist es für den anderen Theil nicht unerlaubt, auf die Forderung des durch ein Gelübde Gebundenen das debitum conjugale zu leisten, weil die cooperatio hier nur eine materialis ist.

[2]) Cf. Alph. l. VI, n. 933.

[3]) Eph. 5, 29.

[4]) Cf. Aug. sermo 9. — De decem. chordis c. 9.

[5]) Gewisse Grenzen hat der Gehorsam der Frau.

gemischten Ehe nicht möglich. Schon deshalb bezeichnet sie die Kirche im allgemeinen als unerlaubt. Sie bringt die nächste Gelegenheit zur Sünde des Indifferentismus, zum Erkalten in der Religion und die Gefahr zum Abfall vom Glauben für den katholischen Ehetheil und dieselben Gefahren oder vielmehr noch größere für die zu erwartenden Kinder mit sich. Wenn die Kirche sie in besonderen Fällen erlaubt, so verlangt sie die nothwendigen Garantien gegen diese Gefahren, welche anderwärts schon ihre Auseinandersetzung gefunden haben.[1])

3. Der innigen Lebensgemeinschaft, welche mit der Ehe verbunden ist, entspricht auch die Gemeinschaft der zeitlichen Glücksgüter, deren nähere Bestimmung aber den Civilgesetzen angehört, weil die verschiedenen Verhältnisse in den einzelnen Ländern, bei Ackerbau oder Handel treibenden Völkern, und selbst in den verschiedenen Provinzen Modificationen wünschenswerth machen.[2])

§. 37.

Gegenseitige Pflichten zwischen Eltern und Kindern, zwischen den Geschwistern sowie zwischen den Herrschaften und Dienstboten.

A. Mit der Geburt des ersten Kindes wird aus der Ehe die Familie. Die Liebe der Eltern zu ihren Kindern ist eine natürliche, die sich schon unwillkürlich geltend macht; sie dient dazu, schon in der natürlichen Ordnung die Liebe (amor) über die Schranken des eigenen Selbst hinaus zu heben, den amor concupiscentiae in den amor amicitiae übergehen zu lassen, indem sie den Charakter eines aufopferungsfähigen Wohlwollens und Wohlthuns annimmt, wenn auch zunächst gegen die Kinder, die gleichsam Theile des eignen Selbst sind. Sie bewirkt daher zugleich eine Veredlung der gegenseitigen Liebe der Eheleute, um das Fleischliche immer mehr davon abzustreifen. Sie soll aber keine unwillkürliche bleiben, sondern eine sittliche werden und kann einen sehr hohen Grad von Uneigennützigkeit und Aufopferungsfähigkeit schon auf natürlichem Standpunkte erreichen, besonders bei der Mutter, die auch am meisten für ihr Kind zu dulden hat.

Die mütterliche Liebe wird in der hl. Schrift als die intensivste geschildert.[3]) Vollkommen im christlichen Sinne wird die Liebe der Eltern, wenn sie von der Charitas getragen, wenn Gott und seine Gaben in den Kindern geliebt werden. Sie muß eine innere und zugleich auch eine äußere sein.

Verletzt wird diese Pflicht von den Eltern, wenn sie eine unordentliche Liebe zu den Kindern hegen, aus Schwäche den bösen Leidenschaften derselben keinen Widerstand leisten, sondern sie darin bestärken, oder wenn sie ihre Kinder, statt mit Liebe, mit Haß verfolgen, ihnen Böses wünschen, Beschimpfung anthun,

---

1) Siehe die Lehre über die Verträge S. 66 f.

2) Vgl. oben S. 17 f.

3) Is. 49, 15.

und die nothwendige Hülfe verweigern. — Auch durch Aergerniß sündigen die Eltern gegen die Liebe zu ihren Kindern nur zu häufig, wenn sie ihnen aus Unbedachtsamkeit ein böses Beispiel geben. Wirken sie förmlich zur Sünde ihrer Kinder mit durch Zureden, Befehl, Zustimmung, Theilnahme u. s. w., oder auch nur durch Unterlassung des pflichtmäßigen Widerstandes: so sündigen sie um so schwerer und verletzen die Gerechtigkeit auch schon durch die negative Cooperation; denn sie sind vor Gott durch die ihnen angewiesene Stellung zur Vermeidung jener Mitwirkung ex justitia verpflichtet. Als Eltern haben sie eben von Gott bestimmte Zustandsrechte ihren Kindern gegenüber erlangt, aber damit zugleich auch bestimmte Rechtspflichten. Sie werden daher für die Ungerechtigkeiten der Kinder, wenn sie durch Cooperation die moralischen Urheber derselben geworden sind, restitutionspflichtig. — Im speciellen haben die Eltern den Kindern gegenüber

1. die Pflicht der Ernährung. Dieselbe lastet zuerst auf der Mutter, und verlangt die nöthige Sorgfalt um die Leibesfrucht, alles zu vermeiden, was derselben schaden könnte. Nach der Geburt ist die Mutter verpflichtet, das Kind mit der Muttermilch zu ernähren, wenn nicht wichtige Gründe oder die Gewohnheit der höheren Stände davon entschuldigen. Mit dem dritten Lebensjahre fällt die Pflicht der Unterhaltung vornehmlich auf den Vater, und wenn dieser unvermögend ist, auf die Ascendenten des Vaters, dann auf die der Mutter. Später sind die Eltern zur thätigen Sorge verpflichtet, daß die Kinder das Nöthige lernen, um den Lebensunterhalt verdienen zu können, auch gehalten, ihnen bei der Verheirathung die standesmäßige Mitgift zu geben und im Testamente ihren Pflichttheil nicht vorzuenthalten. Der Grad dieser Pflichten richtet sich zum größten Theile darnach, ob sie von der Charitas oder von der justitia legalis oder von der justitia commutativa aufgelegt werden.

2. Die Eltern haben auch die Pflicht der Erziehung, und von der richtigen Erfüllung derselben hängt für das zeitliche und ewige Wohl des Kindes außerordentlich viel ab. Schlechte Eltern haben zwar zuweilen gute Kinder; aber gewöhnlich hat die sittliche Verkommenheit, namentlich bei Verbrechern, von einer schlechten Erziehung in der Jugend ihren Anfang genommen. Andererseits können die Eindrücke einer guten Erziehung selten gänzlich erstickt werden. — Im näheren liegt es den Eltern ob, den Kindern den ersten Unterricht in der Religion selbst zu ertheilen oder durch Geistliche oder gute Lehrer ertheilen zu lassen, sie vor den Gefahren eines religionslosen Unterrichts und des Unglaubens zu bewahren, sie zur Theilnahme an den religiösen Uebungen anzuleiten. Noch mühevoller und schwieriger ist die sittliche Erziehung. Die bösen Leidenschaften müssen gebrochen, der Wille im Guten geübt und gekräftigt werden. Dazu ist die Anwendung der Disciplin erforderlich und die Handhabung der Ruthe, wo es nöthig ist.[1]) — Jedoch muß dies mit Maß und Klugheit geschehen, weil

[1]) Sprüchw. 13, 24; 23, 13. 14: Entzieh' einem Knaben die Züchtigung nicht: denn wenn du ihn mit der Ruthe schlägst, wird er nicht sterben. Schlägst du ihn mit der Ruthe, so wirst du seine Seele von der Hölle erlösen.

durch übertriebene Strenge ein mürrisches, hartnäckiges Wesen oder Haß gegen die Eltern sich entwickeln kann. — Zu einer guten sittlichen Erziehung gehört auch die Bildung des Herzens, und diese muß vornehmlich durch die Religion bewirkt und durch Uebung derselben befördert werden. Denn die Religion ergreift ganz besonders das Innerste des Menschen, was wir Herz nennen, jenen Heerd, wo Erkennen und Wollen in gewisser Einheit verbunden ihre Quelle wie ihre Brutstätte haben. Das Hineinleben in die religiösen Wahrheiten über die unendliche Liebenswürdigkeit Gottes und seine liebevollen Offenbarungen gegen uns, der häufige Verkehr mit Gott im Gebete, die Theilnahme an dem Gottesdienste, der innige Anschluß an die Kirche, an die kirchliche Sonntags- und Festfeier, der häufige Gebrauch der Gnadenmittel, die innige Verbindung mit der Gemeinschaft der Heiligen übt auf das menschliche Herz einen um so größeren unwiderstehlichen Einfluß, als alles dieses von demjenigen angeordnet ist, der auch das menschliche Herz mit seinen Bedürfnissen geschaffen hat.

Nichts ist aber für die Einführung in die Religion von Seiten der Eltern wirksamer als das gute Beispiel.[1])

Den angeführten Pflichten der Eltern entsprechen auch Rechte, die nämlich, daß sie in der Ausübung derselben nicht von anderen, auch nicht vom Staate, gehindert werden. Die Rechte hören aber da auf, wo sie ihren Pflichten nicht nachkommen.

B. Die Kinder sind den Eltern gegenüber zur Gegenliebe verpflichtet, weil jede eigentliche Liebe eine gegenseitige Freundschaftsliebe sein muß. Auch die Dankbarkeit verpflichtet die Kinder dazu, obwohl sie ihren Eltern kaum je so viel in natürlicher Hinsicht wieder ersetzen können, als sie empfangen haben. Zuweilen können sie ihnen an übernatürlichen Gütern mehr zurückgeben als sie empfangen haben. Das göttliche Gesetz hat im vierten Gebote des Dekalogs[2]) diese Pflicht der Pietät besonders eingeschärft, und zwar im Anschluß an die der Gottesverehrung, weil die Kinder in den Eltern Stellvertreter Gottes verehren sollen. Im allgemeinen ist über die Pietät schon oben[3]) Rede gewesen. Hier sind die speciellen Pflichten zu erwähnen:

1. die der Liebe. Wenn die übernatürliche Gottesliebe (charitas) uns die Pflicht auflegt, alle Menschen mit Liebe zu umfassen, so um so mehr die, die Eltern zu lieben, sowohl innerlich als auch in Werken. Es ist daher eine Sünde gegen diese Pflicht, innerlich gegen die Eltern Haß zu hegen, die Zeichen der Liebe den Eltern zu verweigern, äußerlich Haß gegen sie kundzugeben, ihnen Uebles zu wünschen, sie zu verachten, ihnen Kummer zu bereiten oder Uebles zuzufügen. Die Liebe verpflichtet uns im Gegentheil, sie zu besuchen, wenn sie krank sind, ihnen zu helfen, wenn sie in Nöthen sind, ihnen den Lebensunterhalt zu gewähren, wenn sie dessen bedürfen. Der Heiland tadelt die Pharisäer (Matth. 15, 5. 6), welche mit Rücksicht auf ihre eigenen Interessen lehrten,

---

1) Cf. Hier. epp. l. II, 15.

2) 2 Mos. 20, 12. — 3) Siehe Seite 118.

daß man die Werke der Gottesverehrung den Pflichten der Pietät vorziehen müsse. Zwar gehen die Pflichten der Gottesverehrung denen der Pietät im allgemeinen voran,[1]) aber nicht in dem Sinne, als hätten in allen Fällen selbst die gerathenen Werke der Gottesverehrung den Vorzug vor den pflichtmäßigen der Pietät.

Der Erfüllung der Pflichten der Pietät wird von Gott in dem vierten Gebote ein zeitlicher Lohn verheißen: auf daß es dir wohl gehe und du lange lebest auf Erden. Die Erfahrung beweiset die Treue Gottes in diesen Verheißungen; und es ist zum Theil sogar eine natürliche Folge der Pietät, weil sie den häuslichen Frieden und die Eintracht und die gegenseitige Sorge um das Wohlergehen befördert und hebt. Außerdem ist der Lohn ein durchaus entsprechender. Wer Gott für das Geschenk seines Lebens, für die Kräfte seiner Seele und seines Leibes, für seine Geburt dankt — und nur der ist würdig eines langen Lebens — der wird auch die lieben, durch welche Gott ihm Dasein und Lebensstellung gegeben hat.

2. Die Kinder sind ihren Eltern **Ehrfurcht** schuldig, d. h. gegen sie Hochachtung (reverentia) zu hegen und ihnen äußerlich kundzugeben.[2]) Gegen diese Pflicht verstößt der, welcher seine Eltern beschimpft, sie mit harten Worten anfährt, zum Zorne reizet, verlacht, verspottet, ihnen flucht, oder sie gar mit Thätlichkeiten mißhandelt.[3]) Auf diese letztgenannte Sünde hatte das A. T. die Todesstrafe gesetzt.[4]) Selbst dann, wenn die Eltern im betrunkenen Zustande sich befinden sollten, wie Noe, ist ihnen die schuldige Verehrung nicht vorzuenthalten. Harte Worte gegen die Eltern können nur dann erlaubt werden, wenn sie zur Besserung derselben nothwendig erscheinen und von der Liebe eingegeben werden.[5])

3. Den Kindern liegt die Pflicht des **Gehorsams** gegen die Eltern ob, so lange sie sich unter ihrer Botmäßigkeit befinden.[6]) Schwer wird dagegen gesündigt, wenn sie in wichtigen Dingen die Befehle der Eltern übertreten, wie in Sachen des Seelenheiles, wenn die Gelegenheiten zur Sünde, schlechte Bekanntschaften und dergl. trotz ihrer Verbote nicht gemieden, oder wenn ihren Befehlen mit Trotz und hartnäckigem Eigensinn begegnet wird. In kleinlichen Dingen verpflichtet der Gehorsam nicht unter einer schweren Sünde, und in unerlaubten hört die Pflicht ganz auf. Ebenso ist man in Betreff der Standeswahl, des Eintrittes in das Priesterthum, in einen Orden nicht an den Befehl

---

[1]) Matth. 4, 22. Luk. 14, 26. 5 Mos. 33, 9.

[2]) Eccl. 3, 8. 5 Mos. 27, 16.

[3]) Die letztere Sünde ist in der Kölner Erzdiöcese ein erzbischöfliches Reservat.

[4]) 2 Mos. 21, 15.

[5]) Was die gravitas materiae anbelangt, so nimmt der hl. Alphonsus sie da noch nicht an, wo in Abwesenheit der Eltern und unter der Voraussetzung, daß sie keine Kenntniß davon erhalten werden, die schuldige Ehrfurcht verletzt wird.

[6]) Eph. 6, 1. Kol. 3, 20: Ihr Kinder, gehorchet den Eltern in allem; denn das ist wohlgefällig im Herrn.

oder den Rath der Eltern gebunden, wenn wichtige Gründe gegen denselben sprechen.

C. Die Geschwister unter sich schulden sich einen höheren Grad von Liebe und werkthätiger Barmherzigkeit, als sie den Mitmenschen überhaupt schuldig sind. Die Pietät erstreckt sich auf alle, die durch Verwandtschaft mit uns verbunden sind.

D. Die christliche Tugend der Pietät dehnt sich auch auf das Verhältniß zwischen Herrschaft und Dienstboten aus. Die Menschen sind von Natur so von Gott eingerichtet, daß die einen der Hülfeleistungen der anderen bedürfen und mit unabweisbaren Bedürfnissen an das Leben in der Gemeinschaft zur gegenseitigen Hülfeleistung hingewiesen sind. Viele bedürfen der Leitung und des Unterhalts durch andere; wogegen andere wiederum der Bedienung bedürfen. Das Verhältniß zwischen Herrschaften und Dienern bildet sich von selbst in der menschlichen Gesellschaft. Im Heidenthum war dasselbe in Folge eines grausamen Egoismus der Herrschenden ausgeartet und lastete als Sklaverei auf dem größten Theile der Menschheit. Das Christenthum hat nun die natürlichen Unterschiede in der menschlichen Gesellschaft nicht aufgehoben, aber sie gemildert und ein mächtiges, ausgleichendes und erneuerndes Prinzip, die Charitas hineingepflanzt. Das Verhältniß der Herrschaft zu den Dienstboten beruht zwar gegenwärtig meistens auf einem Vertrage;[1]) aber mit den dadurch stipulirten Rechtspflichten thuen die Contrahenten noch nicht genug. Die Pietät und Charitas sollen das Vertragsverhältniß ergänzen und vervollständigen.

1. Die Herrschaften haben die Pflicht, die Dienstboten als Glieder der Familie zu behandeln.[2]) Sie sollen dieselben als ihre Untergebenen zur Beobachtung der Gebote Gottes und der Kirche anhalten, sie um so weniger davon zurückhalten, die nächsten Gelegenheiten zur Sünde entfernen, die Fehlenden in Liebe zurechtweisen, ihnen in ihren Nöthen beistehen. Um so sündhafter ist Beschimpfung, Mißhandlung, Vorenthaltung des Dienstlohns. Das letztere gehört zu den himmelschreienden Sünden.

2. Die Dienstboten sind der Herrschaft Liebe, Ehrfurcht, Gehorsam, Treue schuldig und sündigen, wenn sie die Befehle der Herrschaften nicht befolgen, ihr Interesse nicht wahren, den Schaden von der Herrschaft nicht abwenden, sondern sogar verursachen. Vollkommen werden die Pflichterfüllungen der Dienstboten, wenn sie aus Liebe zu Gott geschehen, um Christo nachzufolgen, der, obwohl er der Sohn Gottes war, der Diener aller geworden ist.[3])

---

1) S. die Lehre über die Verträge S. 150 ff.

2) Eccl. 7, 22; 33, 31: Hast du einen treuen Knecht, so sei er dir so werth, als du dir selbst; halte ihn wie deinen Bruder, denn du hast ihn mit deinem Blute erworben.

3) Röm. 8, 16.

Zweites Kapitel.

Die Pflichten des Christen im Staate.

§. 38.

Ursprung und Zweck des Staates.

Mit der Familie, der von Gott unmittelbar durch die Ehe begründeten Societät, ist das gesellschaftliche Leben des Menschen noch nicht abgeschlossen. Bei der fortschreitenden Vermehrung des Menschengeschlechts stellte sich das Bedürfniß nach Gründung größerer Societäten ein; denn der Mensch ist für das Leben in der Gesellschaft geschaffen (ein *ζῶον πολιτικόν*, wie Aristoteles sagt). Wie der einzelne nur in der Familie zur entsprechenden Entwickelung seiner physischen wie geistigen Kräfte gelangt; so ist für eine größere Gesammtheit zum Fortschritt in der Cultur nicht nur die gegenseitige Anregung, sondern auch das Verflochtensein zu größeren gesellschaftlichen Kreisen, und zwar zu geordneten, erforderlich, damit so durch die gegenseitige mannigfaltigere Anregung und Reibung wie durch die Theilung der Arbeit die Güter der Gemeinschaft erhöhet, erweitert und vervollkommnet werden, und in dieser Vervollkommnung den einzelnen Mitgliedern der Societät wieder zu gute kommen können. Zur Aufrechthaltung einer Ordnung ist zunächst eine Macht und die Handhabung derselben nothwendig; durch sie muß das der Societät von außen drohende Unrecht zurückgehalten, aber auch das Recht unter den Mitgliedern derselben geschützt; durch sie müssen die gemeinsamen Güter gewahrt, besorgt und befördert werden.

Diese Macht darf also nicht mit Willkür gebraucht, sondern muß mit einer gesetzmäßigen Regierungsgewalt verbunden sein, welche dieselbe nur im Interesse der Gesellschaft und aller Mitglieder derselben anwendet, zu welchem Behufe verschiedene Organe zur Mitwirkung herangezogen werden müssen. Allein derartige geordnete und gegliederte Societäten entstehen nicht bei barbarischen Völkern, die sich von der Jagd oder vom Fischfang ernähren, weil diese ihre Nahrungsbedürfnisse auf einem großen unfruchtbaren Terrain nur spärlich befriedigen können und eine dichtere Bevölkerung wie die höheren Interessen der Cultur von sich ausschließen; auch nicht bei nomadischen Völkerstämmen: sie haben ein ackerbautreibendes Volk zu ihrer physischen und nothwendigen Voraussetzung, und dieses wieder ein geeignetes fruchtbares Land, eine Insel oder ein großes Flußgebiet, wo ein einzelner durch seine körperliche Arbeit mehrere zu ernähren im Stande ist, damit diese höheren geistigen Interessen und der Sorge um das allgemeine Wohl sich widmen können.

Nur der zum Ackerbau geeignete, weit ausgedehnte, fruchtbare Boden bringt von selbst eine dichtere Bevölkerung mit sich und in dieser stellt sich das Bedürfniß nach Schutz des Rechts und des Eigenthums, wie nach Ordnung als ein um so dringenderes ein. Denn die mit dem Ackerbau verbundene Arbeit

bedarf eines kräftigen Sporns und Antriebes, und das ist für den natürlichen Menschen das Eigenthumsrecht an den Früchten der Arbeit und der damit verbundene Genuß; für das eine wie für den anderen verlangt sie Schutz. Der Ackerbau drängt die Menschen also näher zusammen, bereitet die Mittel zu einer dichteren Bevölkerung. Die Gesellschaft wird dadurch eine complicirte und verschlungene; die gegenseitigen Berührungen unter den Gliedern der Societät werden mannigfaltiger; eine Ordnung in den gesellschaftlichen Verhältnissen, eine Schutzwehr des Rechts wird ein um so größeres Bedürfniß. Entstehen dicht bevölkerte Gemeinden und Städte, so gilt das Gesagte in einem um so höheren Grade.

Nimmt man hinzu, daß der Mensch jetzt von Natur aus nur zu sehr zur Sünde hinneigt, und vom Egoismus beseelt die Güter der Gemeinschaft den seinigen nicht vorziehen will, sondern unterzuordnen und die Rechte seiner Mitmenschen frevelhaft zu verletzen geneigt ist: so leuchtet die Nothwendigkeit und das Bedürfniß einer Ordnung d. h. eines Staates für die gesellschaftlichen Verhältnisse der Menschen um so mehr ein. Wenn die Scholastiker wie Thomas von Aquin[1]) und spätere Theologen[2]) fast ausschließlich auf die Sünde als den Grund für die Nothwendigkeit einer staatlichen Ordnung hinweisen; wenn nach den Worten des Apostels der Regierung auch vornehmlich zur Bestrafung des Unrechts das Schwert in die Hand gegeben ist:[3]) so liegt doch darin nicht der einzige Grund für die Nothwendigkeit des Staates. Der noch allgemeinere liegt in dem Bedürfniß des Menschen nach einem geordneten gesellschaftlichen Leben;[4]) dagegen wird der andere von der Sünde entlehnte Grund durch die Lehre der Offenbarung von dem Erbverderben in ein noch deutlicheres Licht gestellt.

Das bezeichnete Bedürfniß also war es, nicht Zufall, nicht freie Vereinbarung zwischen Regierenden und Regierten, was unter dem Hinzutritt besonderer äußerer Veranlassungen die ältesten Staaten des Orients in Assyrien, Babylonien, Aegypten u. s. w. hervorgerufen hat. Solche äußere Veranlassungen waren die gemeinschaftliche Sprache eines zahlreich gewordenen Volkes, der gemeinsame Besitz eines durch Gebirge oder Meere abgeschlossenen, fruchtbaren Landes, besonders wenn Angriffe auf dasselbe von anderer Seite gemacht wurden; oder es kam den genannten Bedürfnissen die steigende Macht eines größeren Gewalthabers entgegen.

Die Anfänge der staatlichen Ordnung waren somit unvollkommene, und sie hatte zunächst zum Hauptzweck den Schutz des Rechts und der gemeinsamen Güter wie die Abwehr des Unrechts. Dabei trat das Bedürfniß einer großen

---

1) Cf. S. th. 1. 2. qu 95. a. 1.

2) Bellarm. de Rom. pont. IV, 16. Antonin. Summa P. 1. tit. 17, §. 2. Ebenso lehrten die Neuerer, wie Luther, von der weltlichen Obrigk. bei Walch X, 438.

3) Röm. 13, 4.

4) Vgl. August. de lib. arb. I, 6, 15. Thom. s. th. 1. 2. qu. 92. a. 1. ad secundum.

Macht für den Träger der staatlichen Ordnung um so mehr in den Vordergrund, aber damit auch die Gefahr, daß derselbe das bonum privatum dem bonum commune vorziehe, und so die staatliche Ordnung in Despotie umwandele. So geschah es in den ältesten Staaten des Orients.

Vollkommenere staatliche Ordnungen entstanden in Griechenland, wenn wir vom auserwählten Volke absehen; und alle übertraf der römische Staat, welcher von der Stadt Rom beginnend sich in stetigem Fortschritt erweiterte und zuletzt fast alle civilisirten Völker an den Gestaden des mittelländischen Meeres, d. h. die damals bekannte Welt umfaßte.

Je mehr aber das Städteleben sich entwickelte, je umfassender und dauernder der Staat wurde: desto weniger reichte die Macht eines gewaltigen Herrschers als einzige Wehre der staatlichen Ordnung aus; desto mehr wurde die gesetzgebende Gewalt ein Bedürfniß, damit der Staat gegen ungerechte Vergewaltigungen durch einen Despoten gesichert, und die Rechte der einzelnen durch fixirte, auf längere Zeit verpflichtende Normen geschützt blieben. Neben der gesetzgebenden Gewalt mußte die richterliche und strafende in Ausübung kommen.

So entstand der sogenannte Rechtsstaat, in welchem das Gesetz zur höchsten Norm diente; so trat neben dem einen Hauptzweck des Staats, dem Rechtsschutz, auch der andere mehr und mehr in den Vordergrund — die **Beförderung** des bonum commune.

Eine immer höhere Seligkeit und Güte zu erlangen, ist und bleibt der unabweisliche Endzweck alles menschlichen Wirkens und Strebens; und dazu muß ihm auch der Staat ein Mittel sein, wenn er mit unauflöslichen Banden an denselben geknüpft sein soll. Daraus ergibt sich für den Staat die Aufgabe, für das leibliche und geistige Wohl der Bürger Sorge zu tragen, die intellectuelle wie moralische Bildung derselben zu fördern, die gemeinsamen Güter der Erde wie auch die des Geistes allen zugänglich zu machen, Landbau, Gewerbe, Handel, Kunst und Wissenschaft zu schützen und zu heben, den höheren Interessen der Menschen, wenn Gott vielleicht auf besondere Weise für diese Einrichtungen treffen wird, nicht nur nicht entgegenzutreten, sondern hülfreiche Dienste zu leisten.

Aus alldem leuchtet ein, daß der Staat, wenn er auch nicht unmittelbar von Gott gegründet oder eingerichtet worden ist, doch insofern mittelbar von ihm herrührt, als er die Bedürfnisse dazu in die menschliche Gesellschaft gelegt, das Zustandekommen desselben mit seiner Providenz begleitet, und der rechtmäßigen Regierung die Gewalt übertragen hat, im Gewissen verpflichtende Gesetze aufzustellen.

Nur beim Volke Israel hat Gott selbst unmittelbar für den Staat die gesetzlichen Anordnungen getroffen und sehr oft das Oberhaupt desselben auf außerordentliche Weise als seinen Stellvertreter eingeführt und gekennzeichnet. Die Verfassung des jüdischen Staates war die einer Theokratie.

Mittelbar stammt aber jegliche rechtmäßige Obrigkeit von Gott, und das Christenthum hat diese natürliche Wahrheit in das deutlichste Licht gestellt.

§. 39.

Die Staatstheorie des alten Heidenthums verglichen mit der des Christenthums; der christliche Staat.

Die Ausbildung einer Staatstheorie ging der Bildung der Staaten im Heidenthum nicht voran, sondern folgte ihr erst spät nach. Wir begegnen ihr nicht eher als bei dem begabten Volke der Griechen.

A. Nach Plato ist der Staat der erweiterte und vervollständigte Mensch; [1]) und daher hätte er in der Monarchie die vollkommenste Staatsform finden müssen, wie er in der Harmonie und dem gegenseitigen Ineinandergreifen der verschiedenen Stände das Glück und Wohlergehen des Staates erblickte. Er verglich die Stände im Staate mit den verschiedenen Kräften der Seele, welche ein einheitliches Wesen constituiren. Was die Vernunft und die Tugend der Klugheit für den einzelnen Menschen, das sollen die Regierenden im Staate sein; die Krieger sollen dem Muthe und der Tapferkeit; die erwerbende Klasse der Tugend der Temperanz beim Streben nach den irdischen Gütern entsprechen; und die Ordnung unter den einzelnen Ständen entspricht der Gerechtigkeit. So erklärt es sich, wie die Irrthümer in der Psychologie den Plato auch zu Irrthümern in der Staatstheorie verleiteten, namentlich zur Lehre von der Güter- und Weibergemeinschaft; denn wie er die Vollendung des Menschen in der vollständigen Emancipation von der Materie und von der Selbstliebe suchte, so auch die des Staates in der Absorption der Einzelperson; wie denn auch in unseren Tagen dieselben Irrthümer aus der Apotheose des Staates und aus der Staats-Omnipotenz als Folgerungen hergeleitet werden.

Aristoteles hat in seiner „Politik" die vollkommenste Theorie über den Staat vom heidnischen Standpunkte aus geliefert, indem er die platonische Auffassung weiter verfolgt. Wie es die Aufgabe des einzelnen Menschen ist, nach Vollkommenheit zu streben und die Cardinaltugenden in einem stets höheren Grade sich anzueignen: so erlangt auch der Staat Vollkommenheit, je mehr diese Tugenden in den verschiedenen Ständen zur Darstellung gelangen. [2]) Der Trieb zur Staatenbildung liegt nach ihm in dem Bedürfnisse der Menschen nach einem Leben in einer geordneten Gesellschaft und in dem sich daran schließenden Bedürfnisse nach größerer Machtentfaltung durch gemeinsame Anstrengung aller Mitglieder der Societät, um die Güter derselben zu vertheidigen oder zu vermehren. — Als Aufgabe des Staates wird nicht nur der Schutz des Rechts angeführt, sondern auch die Sorge, die Bürger gut und glücklich zu machen, das Wohl der Gesellschaft zu befördern. Daher ist die Aufgabe, Wissenschaft, Kunst, Tugend und Seligkeit zu fördern und den Frieden zu schützen, wichtiger als die, die Kriegskunst zu vervollkommnen; die Kriege befördern nur zu leicht Herrschsucht und Gewaltthätigkeit. [3])

---

[1]) De legg. V, 739, c; VIII, 829, a. — [2]) Pol. VII, 1. 1323, 6, 33. — [3]) Pol. VII, 2, 3. c. 14. 15.

Mangelhaft ist die Theorie des Stagiriten insofern, als er nicht allen Staatsangehörigen das Staatsbürgerthum beilegt, sondern die Sklaven, Handwerker und Landbebauer davon ausschließt, und aus der dem Staate zustehenden Fürsorge um die Erziehung das Recht herleitet, schwache Kinder auszusetzen. — Von der wahren Würde des Menschen, von dessen übernatürlicher Bestimmung hatte das Heidenthum keine Ahnung.

B. Die christliche Offenbarung enthält zwar keine philosophisch ausgebildete Staatstheorie; aber die Lehre derselben über Gott, die übernatürliche Bestimmung des Menschen, die von Gott getroffenen Einrichtungen zur Erlösung, Heiligung und Beseligung der Menschen werfen auch auf die gesellschaftliche Ordnung im Staate ein ganz neues Licht. Außerdem gab das Christenthum nicht nur neue Lehren, sondern mit ihm und in der Kirche wurden auch von Gott neue übernatürliche Kräfte und die wirksamsten Heilsmittel verliehen, sowohl um den einzelnen Menschen zu heiligen, als auch die menschliche Gesellschaft zu erneuern, und den christlichen Staat zu schaffen.

1. Die christliche Offenbarung bestätigt und erhärtet die natürliche Wahrheit, daß die rechtmäßige regierende Gewalt im Staate mittelbar von Gott herrührt, auf Gott zurückzuführen ist, und daß die rechtmäßige gesetzgebende Gewalt im Staate im Gewissen und vor Gott verpflichtet. Das lehrt der Herr selbst [1]) wie die auch Apostel. [2]) Ohne die verpflichtende Kraft für das Gewissen würden die staatlichen Gesetze den Zweck nicht erreichen, die Verhältnisse in der Gesellschaft zu ordnen, und zu reinen Gewalt- oder Polizeimaßregeln werden; sie würden den Menschen als ein vernünftiges Wesen verletzen und unwürdig behandeln, aber eben deshalb auch keiner entsprechenden Willfährigkeit begegnen, sondern sich alles wirksamen Nachdrucks entkleiden. Das Christenthum sichert also dem Staate die nöthige Festigkeit und das tiefere Fundament.

2. Die Grundwahrheit des Christenthums, daß der Sohn Gottes vom Himmel gekommen und Mensch geworden ist, um alle zu erlösen und selig zu machen, daß er zu demselben Zwecke seine Kirche angeordnet und seine Apostel wie deren Nachfolger zu Dienern aller gemacht hat, stellt erst die Würde jedes einzelnen Menschen in das glänzendste Licht und den Regierenden im Staate die Wahrheit um so deutlicher vor Augen: daß sie der Untergebenen wegen ihr Amt auszuüben haben, daß nicht die Untergebenen der Regierenden wegen da sind, daß die Sklaverei ein Schandfleck für die menschliche Gesellschaft, daß bei allen Gesetzen und Maßregeln das Wohl der Untergebenen und nicht bloß das einzelner Parteien oder Personen zu erzielen sei. Die christliche Moral stellt daher für jedes Gesetz der weltlichen Regierung als Bedingung zur Gültigkeit auf, daß es auf das bonum commune gerichtet sei; im entgegengesetzten Falle widerstreitet es den Absichten, weswegen Gott der weltlichen Regierung die gesetzgebende Macht übertragen hat.

---

[1]) Joh. 19, 11.
[2]) Röm. 13, 1 ff.

3. Eine ebenso wesentliche aber negative Bestimmung gibt die christliche Offenbarung über den Staat, daß sie ihm die religiösen und das Seelenheil berührenden Angelegenheiten insoweit entzog, als darüber der kirchlichen Autorität die gesetzgebende wie regierende Gewalt übergeben und daneben auch das Lehramt und Priesteramt anvertraut wurde. „Mein Reich ist nicht von dieser Welt", sagt der Herr. Er will für die christliche Zeit eine Unterscheidung der beiden Gewalten. Gebet dem Kaiser, was des Kaisers, und Gott, was Gottes ist. [1]) Die Apostel beauftragt der Herr, alle Völker zu lehren, seine Heilsmittel zu verwalten und die Gläubigen als treue Hirten zu leiten und zu regieren; nirgends aber hat er sie angewiesen, mit der weltlichen Regierung sich in Betreff ihrer geistlichen Vollmachten zu vernehmen. Die Kirche wurde als eine selbstständige Societät vom Herrn gegründet und über alle Staaten als das weltumfassende Reich Gottes hingestellt. — Die Ordnung und Regelung der irdischen Angelegenheiten hat das Christenthum aber dem Staate belassen wie die Sorge über alles, was die irdische Seligkeit und Entwickelung des Menschen in natürlicher Hinsicht betrifft. Diese Befugniß bringt für die Obrigkeit auch die Pflicht mit sich, für das bonum commune nach allen diesen Seiten hin zu sorgen und gegen alles das aufzutreten, was demselben entgegenarbeitet und die natürliche sittliche Ordnung untergräbt.

4. Mit der Unterscheidung der beiden Gewalten, der Kirche vom Staate, sollte im Christenthum aber nicht eine absolute Trennung beider gelehrt werden. Die Kirche hat den Beruf und die Bestimmung, alle Menschen zu heiligen, das übernatürliche Leben ihnen mitzutheilen, und sie darin zu befestigen und zu vervollkommnen, sie für den Himmel zu erziehen, — damit auch den Beruf und die Bestimmung, die ganze menschliche Gesellschaft, die Familie wie den Staat, zu durchdringen und zu erneuern. Und wie andererseits jeder Mensch die Pflicht hat, in die Kirche einzutreten und den neuen übernatürlichen Menschen anzuziehen: so haben auch die Träger der staatlichen Ordnung die Pflicht, die übernatürliche Bestimmung der Staatsangehörigen zu berücksichtigen und dem entsprechend die staatlichen Verhältnisse einzurichten, mit der Kirche ein inniges wechselseitiges Verhältniß einzugehen. Dieselben Menschen nämlich, welche in natürlicher Hinsicht Angehörige des Staates sind, sind in übernatürlicher Hinsicht Angehörige der Kirche; für sie müssen die staatlichen Verhältnisse wie alle irdischen Dinge als Mittel für den übernatürlichen Endzweck geordnet und benutzt werden. So entsteht der christliche Staat und nimmt um so mehr ein christliches Gepräge an, je mehr die Vorgesetzten wie Untergebenen im Staate der Kirche zugethan sind, je mehr die Grundsätze des Christenthums die Staatsregierung durchdringen und beseelen. Dann gewinnt der Begriff des allgemeinen Wohls (bonum commune) d. h. des Wohls der Gesellschaft und aller Staatsmitglieder, [2]) einen höheren Sinn, als für den rein natürlichen Staat; dann

---

[1]) Luk. 20, 25. — [2]) Bei dem bonum commune darf überhaupt nicht an den abstracten Begriff des Staats, sondern nur an die Gesammtheit der den Staat constituirenden Menschen gedacht werden.

erhält auch die andere Aufgabe des Staates, das Recht zu schützen, einen weiteren Umfang, und faßt auch die Pflicht in sich, die Kirche zu schützen und ihr mit dem Schwerte der Gerechtigkeit da zur Seite zu stehen, wo ihre Rechte verletzt oder die äußere kirchliche Ordnung in wichtigen Punkten beeinträchtigt wird. An eine Unterordnung der Kirche unter den Staat können die Träger der weltlichen Regierung erst dann denken, wenn sie die ewigen Interessen des Seelenheils in ihrer Erhabenheit über die natürlichen verkennen, oder wenn sie die göttliche Anstalt der Kirche verwerfen und für den Staat mit Willkür das vindiciren wollen, was ihm vom Sohne Gottes nicht anvertraut, sondern vorenthalten worden ist. Trotzdem bleibt die Selbstständigkeit des Staates auf dem Gebiete der natürlichen gesellschaftlichen Ordnung der Kirche gegenüber bestehen, indem diese über jene keine Vollmachten erhalten hat, höchstens nur indirecte, insoweit sie in der Lehrgewalt über das göttliche Sittengesetz eingeschlossen sind[1]); sie bleibt ebenso bestehen, wie die der natürlichen Erkenntnißkraft des Christen, wenn er sich im Glauben der Autorität Gottes und der Kirche unterordnet, und auf dem Gebiete der natürlichen Wahrheiten mit seiner Vernunft selbstständig forscht, aber den Leitstern in der Offenbarung Gottes erkennt.[2]) Vielmehr kann der Staat an Ansehen und Kraft, wie an Festigkeit und Dauer nur gewinnen, wenn er auf ein Bündniß mit der Kirche eingeht, und sich auf jene Anstalt stützet, welche währen wird bis zum Ende der Tage.

Der Herr selbst hat über dieses gegenseitige Verhältniß von Kirche und Staat keine speciellen Bestimmungen gegeben, sondern der Zukunft und der beiderseitigen Vereinbarung anheimgestellt; dasselbe wird bei den mannigfaltigen Entwickelungen der Kirche wie des Staates vielfachen Veränderungen unterliegen und um so vollkommener werden, je mehr das Christenthum die Menschen und die gesellschaftlichen Zustände durchdrungen und durchsäuert haben wird.

---

[1]) So hat auch die Bulle Unam sanctam Bonifazius' VIII die Selbstständigkeit des christlichen Staates auf seinem Gebiete nicht verworfen, sondern nur in dem Sinne, daß er nicht in einem feindseligen Verhältniß zur Kirche als ein zweites absolutes Prinzip nach manichäischen Vorstellungen stehen dürfe, vielmehr auf dem der Kirche zustehenden Gebiete sich ihr unterzuordnen habe.

[2]) Deutlich spricht dies der hl. Thomas aus. In libr. IV. sentt. dist 24. qu. 3. art. 9. qu. 2. ad 1: Potest iterum potestas superior et inferior ita se habere, quod ambae oriantur ex una suprema potestate, quae unam alteri subdit secundum quod vult. Et tunc una non est superior alteri, nisi in his, in quibus una supponitur alii a suprema potestate: et in illis tantum est magis obediendum superiori quam inferiori. Et hoc modo se habent episcopi et archiepiscopi descendentes a Papae potestate et potestas spiritualis et saecularis, utraque deducitur a potestate divina. Et ideo in tantum saecularis potestas est sub spirituali, in quantum est ei a Deo supposita, scilicet in his, quae ad animarum salutem pertinent: et ideo in his magis est obediendum potestati spirituali quam seculari. In his vero, quae ad jus civile pertinent, magis est obediendum potestati seculari, quam spirituali, secundum illud: Reddite quae sunt Caesaris Caesari, et quae sunt Dei Deo. Nisi forte seculari etiam spiritualis conjugatur, sicut in Papa, qui utriusque apicem tenet, sc. spiritualis et secularis: hoc illo disponente, qui est Rex et sacerdos secundum ordinem Melchisedech.

Einem Staate, der in einem solchen innigen Bündniß mit der Kirche steht, kann diese auch mehr Rechte zur Mitwirkung auf dem für beide gemeinschaftlichen Gebiete einräumen. An einem solchen Gebiete fehlt es nirgends, wo Kirche und Staat neben einander existiren. Viele Angelegenheiten der Kirche berühren, sobald sie ins gesellschaftliche Leben reichen, das Gebiet des Staates; und andererseits greifen die Angelegenheiten des Staates in das Gebiet der Kirche hinein, und zwar alle schon insoweit, als sie eine sittliche Seite an sich tragen. Zu diesem gemeinsamen Gebiete gehören die Angelegenheiten des Unterrichts in den natürlichen Erkenntnissen und Wissenschaften, welche dem Glauben sehr nahe stehen, die Gesetzgebung über die Ehe von ihrer natürlichen Seite, der Schutz des Kirchenvermögens, die Handhabung der äußeren Ordnung für die Sonntags- und Festfeier. Ja die Kirche hat zuweilen noch weitergehende Gerechtsame auf ihrem Gebiete dem christlichen Staate eingeräumt. Allein etwas anderes ist es, wenn der Kirche feindselig gesinnte Träger der weltlichen Regierung solche Gerechtsame fordern oder gar sich ohne weiteres vindiciren, oder wenn sogar Ungläubige eine gesetzgebende Gewalt über rein kirchliche Angelegenheiten sich anmaßen wollen.

5. Gegen die verschiedenen Staatsformen erklärt sich das Christenthum und die Kirche indifferent, weil sie mit allen sich verständigen will. So gibt es absolute Monarchien und Republiken, constitutionelle Monarchien wie aristokratische oder demokratische Verfassungen, bei denen die Kirche geblühet hat, wenn nur die Grundsätze des Christenthums über die Aufgabe, Rechte und Pflichten des Staates beachtet und befolgt werden. Ein Ideal für die Verfassung ist dem Staate in der von Gott unmittelbar angeordneten Verfassung der Kirche gegeben.

§. 40.

Gegensätze gegen die Lehre der christlichen Offenbarung vom Staate in der Entwickelung der Staaten und in den Theorien der neuern Philosophen.

Wie der einzelne Mensch nicht mit einem Schlage, sondern erst nach einem langwierigen Kampfe mit seiner bösen Natur den Charakter eines gebildeten und guten Christen annimmt und die christliche Wahrheit und Gnade sich zu eigen macht; wie er oft in diesem Kampfe strauchelt und fällt und selten Vollkommenheit und Heiligkeit erlangt: so gilt dies noch mehr von den Staaten und von der ganzen menschlichen Gesellschaft. Die vollkommene Durchdringung und Durchsäuerung derselben durch das Christenthum bleibt etwas Ideales, an dessen Verwirklichung die Kirche bis zum Ende der Tage zu arbeiten hat, welches sie aber hier auf Erden nie erreichen wird, weil auch der alte Adam, der natürliche Mensch, in allen fortlebt. Der alte heidnische römische Staat widersetzte sich mit allen Kräften dem Eindringen und Einflusse des Christenthums

bis zum 4. Jahrhundert; bis dahin konnte von einem christlichen Staate keine Rede sein. Die nachfolgenden byzantinischen Kaiser haben wohl Versuche gemacht, die staatliche Ordnung den Ideen des Christenthums gemäß einzurichten, aber auch eben so viele Uebergriffe in das kirchliche Gebiet; um so häufiger geschah dies, wenn sie sich der Häresie als Beschützer hingaben; und das war der Geschichte zufolge nur zu häufig der Fall.

Die feierliche Taufe auf das Christenthum erhielt der Staat eigentlich erst bei der Krönung Karl's des Großen zum römisch-deutschen Kaiser am Weihnachtsfeste des Jahres 800 n. Chr. in der Peterskirche zu Rom durch Papst Leo III. Dadurch gewannen die germanischen Völker vor den antiken den großen Vorzug, daß gerade ihre Jugendzeit unter der sorgsamsten Leitung der Kirche verlief, daß die ersten Versuche zur Staatenbildung bei ihnen von dem heilsamsten Einfluß der Kirche befruchtet wurden.

Die ersten Versuche trugen daher gleich anfangs einen kosmopolitischen Charakter an der Stirn nach der Art des alten römischen Reiches, nur mit dem wesentlichen Unterschiede, daß das neue Reich sich auf das innigste an die katholische Kirche und das Papstthum anschloß und als Schutzmacht derselben sich gestaltete. Einem derartigen christlichen Staate gab die Kirche bereitwillig auch immer mehr Rechte auf dem für beide gemeinsamen Gebiete, um so eher, als die Bischöfe selbst an der Regierung des Staates sich betheiligten. Allein dieser Einfluß der weltlichen Obrigkeit auf kirchliche Angelegenheiten, besonders auf die Besetzung der kirchlichen Stellen hatte nur zu leicht eine Unterordnung derselben unter das weltliche Regiment und damit eine Verweltlichung vieler Bestandtheile der Kirche zur Folge. Dieser sich zu erwehren kostete die Kirche einen langwierigen Kampf, den Jahrhunderte hindurch geführten Investiturstreit, bis sie endlich nicht nur ihre Unabhängigkeit errang, sondern auch in der Glanzperiode des Mittelalters von Gregor VII bis Bonifaz VIII die Staaten in Abhängigkeit von sich und Unterordnung unter sich zu bringen wußte.

Mit dem Ende des 13. und dem Anfange des 14. Jahrhunderts beginnen jedoch die einzelnen nationalen Staaten sich zu consolidiren; der Adel hatte zuerst das nationale Element ausgebildet und dann die Förderung desselben in die Hände des mächtig aufstrebenden Bürgerthums der Städte gelegt. Emancipation von Papst und Kaiser wurde das Losungswort der Zeit; statt der Unterordnung der Staaten unter das Papstthum auch in politischer Hinsicht kam in Frankreich zuerst das System des Absolutismus, der Beherrschung und Maßregelung kirchlicher Angelegenheiten durch den Staat an die Tagesordnung unter Philipp dem Schönen.

Eine noch größere Wendung in der Entwickelung der staatlichen Ordnung nach der bezeichneten Seite hin bewirkte die Kirchentrennung im 16. Jahrhundert, indem dadurch auch wesentliche christliche Grundsätze alterirt und so neue Staatstheorien eingeleitet wurden. — Man verwarf nämlich die göttliche Gründung der sichtbaren katholischen Kirche mit ihrem unfehlbaren Lehramte, mit ihren

durch die Weihe fortzupflanzenden priesterlichen Vollmachten, mit ihrer regierenden und gesetzgebenden Hirtengewalt, sprach jedem einzelnen Christen das Recht der unbedingt freien Forschung in den hh. Schriften, und schon in Folge der Taufe einige priesterliche Vollmachten zu, blieb aber hinsichtlich des Kirchenregiments vorläufig bei der bloßen Negation stehen, bis man aus Noth gedrungen dasselbe der weltlichen Obrigkeit übertrug, ohne dafür irgend welchen inneren Grund anführen zu können. So wurde die neue durch die Reformatoren gegründete religiöse Gemeinde hinsichtlich des Regiments zu einem eigentlichen Chaos; es blieb dem Zufall und den sonstigen in der Gesellschaft bestehenden Gewalten anheimgegeben, eine Verfassung der religiösen Gemeinden zu schaffen und je nach den Bedürfnissen der Zeit umzugestalten.

Mit der Uebertragung des Regiments in religiösen Angelegenheiten an die weltliche Obrigkeit und zwar so, daß das Lehr- und Priesteramt davon unberührt in der Gemeinde verbleiben sollte, wurden daher die eben entwickelten Grundsätze des Christenthums über die Unterscheidung beider Gewalten, der Kirche und des Staates, und über die Ueberordnung der Kirche über den Staat verneint und neue Grundsätze eingeführt, welche auf den Begriff des vorchristlichen Staates zurückgingen. Während nämlich dem Papste in der katholischen Kirche zum Behufe seiner Unabhängigkeit vom Staate die weltliche Souveränetät über einen Kirchenstaat von den katholischen Völkern garantirt wurde, erhielten die protestantischen Landesfürsten umgekehrt wegen ihrer weltlichen Souveränetät auch das Kirchenregiment über die neuen religiösen Genossenschaften, sei es, daß die sogenannten Reformatoren es ihnen förmlich zuerkannten, sei es, daß sie dasselbe als ein vacant gewordenes für sich in Anspruch nahmen und dafür sich entweder auf das Territorial- oder auf das Episcopal-System beriefen, indem sie entweder eben als Inhaber der weltlichen Regierungsgewalt das Regiment in religiösen Angelegenheiten sich beilegten, oder behaupteten, daß die kirchliche Regierungsgewalt von den aufgehobenen katholischen Bischöfen auf sie hinübergegangen sei.

Immerhin aber erhielt der Staat bei den von der katholischen Kirche abgefallenen Christen eine Erweiterung seiner Machtsphäre, nämlich auch das Kirchenregiment, wogegen die potestas magisterii et ordinis den Gemeinden und Individuen überlassen wurde.

Die Zwinglianer und Calviner, welche mehr in republikanischen Staaten oder in katholischen Ländern trotz des Widerstandes der weltlichen Obrigkeit sich ausbreiteten, betrachteten auch das Kirchenregiment als in der Gemeinde ruhend und ausgeübt in deren Namen von Synoden nach dem sogenannten Synodal-System, obwohl auch ihnen gegenüber die weltliche Obrigkeit eine Mitwirkung bei der Ausübung des Kirchenregiments sich nicht nehmen ließ.

Während also die Kirche den christlichen Staaten die Schirmvogtei über ihre Rechte und andere damit verbundene Gerechtsame übertragen hatte, nahmen nunmehr die weltlichen Regierungen den neu gebildeten religiösen Genossenschaften gegenüber die vollständige Jurisdictionsgewalt in Anspruch, weil es an einem

berechtigten Inhaber derselben nach dem Abfall von der Kirche fehlte, und die Fürsten in Deutschland erlangten durch den westfälischen Frieden vom Jahre 1648 das sogenannte jus reformandi, die öffentliche Religionsübung in ihren Ländern nach der einen oder anderen von den drei gesetzlich anerkannten Confessionen zu bestimmen, nur mit der Einschränkung, daß das Jahr 1624 als Normaljahr für den Besitzstand jeder Confession festgesetzt wurde.

Alles dieses übte auch auf die katholischen Fürsten und Regierungen in katholischen Ländern einen verlockenden Einfluß aus, wie wir an Frankreich und Spanien sehen. Auch diese strebten darnach, die kirchlichen Angelegenheiten so viel als möglich unter ihre Botmäßigkeit zu bringen und die Kirche zu knechten. Der Gallicanismus war eine Frucht dieser Richtung.

So entstanden einerseits die absoluten Monarchien mit dem vollständigen Kirchenregiment für die Protestanten, oder doch mit der Tendenz, so viel als möglich auch Angelegenheiten der Kirche zu beherrschen; und andererseits demokratische Verfassungen der neuen religiösen Genossenschaften in den Republiken. Dem entsprechend gestaltete sich nun auch die Staatstheorie, indem sie entweder der Staatsomnipotenz huldigte oder die Volkssouveränetät mit ihren letzten Consequenzen proclamirte.

Die letztere Richtung fand ihren hauptsächlichsten Vertreter an Rousseau, einem Calviner, der zu den Haupturhebern der französischen Revolution gehört. Nach ihm soll die menschliche Gesellschaft von einem chaotischen Zustande der Barbarei ausgegangen und durch die Noth, um das Eigenthum der einzelnen und der Gesammtheit zu schützen, zu einem förmlichen Vertrage zwischen Regierenden und Regierten gekommen sein, welcher mit derselben Freiheit, womit er geschlossen, von jedem der beiden Contrahenten wieder gelöset werden könne.[1]) In ähnlicher Weise hatte vor ihm schon Hobbes den Staat für einen Assecuranz-Vertrag erklärt, wodurch die Obrigkeit sich verpflichte, das Recht gegen Angriffe zu sichern, und die Uebrigen, Gehorsam der Obrigkeit zu leisten.

Indeß zunächst wird in dieser Theorie eine irrige historische Voraussetzung über den Urzustand der menschlichen Gesellschaft gemacht, indem derselbe der Offenbarung zufolge nicht mit Barbarei begonnen; sodann ist es nicht allein der Egoismus und die darin begründete Noth gewesen, welche die Menschen zu geordneten Gesellschaften vereinigt hat; noch weniger ist man von dorther zu Verträgen über Gründung von Staaten gekommen. Alle höheren Ideale für das politische Leben fallen nach dieser Theorie weg, und Gott als der höchste Ursprung derselben wie aller obrigkeitlichen Gewalt wird außer Acht gelassen. Nicht zu verwechseln ist damit die Theorie katholischer Theologen, welche einzelne Rechtspflichten der Vorgesetzten wie Untergebenen im Staate und in anderen Communitäten aus stillschweigend eingegangenen oder Quasi-Contracten erklären, um dieselben als solche der justitia commutativa festhalten zu können, weil diese stets

[1]) Contract social c. 6.

ein gegenseitiges Rechtsverhältniß und ein Privatrecht zur Voraussetzung haben. Den Staat selbst haben die kirchlichen Theologen niemals aus einem Vertrage erklärt.

Keine viel bessere Staatstheorie als Rousseau hat der falsche Liberalismus, der zwar die Freiheit für alle auf seine Fahne geschrieben hat, aber sie vornehmlich für die eigene Partei und für den Unglauben erstrebt, daneben die Kirche verfolgt und Gott als den Ursprung und das Ziel aller staatlichen Ordnung außer Acht läßt.

Dem gegenüber, und doch wiederum als das andere Extrem auch nahe, steht die Staatstheorie des Pantheismus, namentlich Hegel's, der in dem Staate die mit logischer Nothwendigkeit sich vollziehende Idee des Rechts, eine gewisse Manifestation des göttlichen Logos, daher die höchste Instanz für alles Recht und alle Sitte erkennt, so daß es nichts Höheres geben kann.[1]) Das ist die Theorie von dem absoluten Rechtsstaat und der Staatsomnipotenz. Indeß wenn der bloße Besitz der Staatsmacht die Berechtigung verleihen soll, sich für eine Erscheinung Gottes zu halten: so kommt dieselbe Berechtigung auch der Revolution zu, sobald sie nur die Macht zu erringen weiß, mag sie nun die demokratische Republik oder den Socialismus auf ihrem Schilde tragen.

In manchen Punkten stimmen alle diese Theorien überein, sie widersprechen sämmtlich den oben entwickelten Grundsätzen des Christenthums und verwerfen namentlich die Berechtigung der Kirche als einer von Gott gegründeten und geleiteten Societät, daher auch die Aufgabe des christlichen Staates, in innige wechselseitige Beziehungen zur Kirche zu treten. Die zuletzt genannten philosophischen Staatstheorien stehen außerdem sämmtlich auf dem Standpunkte des Naturalismus,[2]) indem sie alle übernatürliche, durch Gott unmittelbar geschaffene und bestimmte Ordnung der Kirche als einer vom Staate unabhängigen und über ihn gestellten Societät nicht nur nicht anerkennen, sondern bekämpfen, nur eine natürliche Entwickelung des einzelnen wie eine natürliche Ordnung der menschlichen Gesellschaft im Staate wollen. Was dergleichen Theorien aus der menschlichen Gesellschaft machen würden, wenn sie unbeschränkte Herrschaft erlangten: das haben wir bereits an der französischen Revolution und am alten Heidenthum kennen gelernt. Sie nehmen dann nicht nur nicht mit der übernatürlichen Bestimmung, sondern auch nicht mit der gefallenen Natur

---

[1]) Vgl. die Denkschrift der deutschen Erzbischöfe und Bischöfe vom Jahre 1872 S. 20: „Erst die neueste Zeit hat eine andere Doctrin geschaffen: die Lehre, daß es dem Staate gegenüber kein selbstständiges und wohlerworbenes Recht gebe, daß der Staatswille schlechthin absolut sei, und daß dieser souveräne Wille allein die Rechts- und Freiheitssphäre der Kirchen und Confessionen in jedem Momente, sowie er es für gut halte, bestimmen könne. — Das ist die moderne Theorie, aber diese Theorie ist nicht die des positiven Rechts, sondern ist eine philosophische Behauptung, und zwar eine falsche, mit der Natur der Dinge und der Wahrheit in Widerspruch stehende Lehre, eine Lehre, die evident den Umsturz jeder Rechtsordnung, vor allem aber eine perpetuirliche Verfolgung des Christenthums in sich schließt, das dadurch der Willkür derjenigen preisgegeben wäre, welche diese Theorie erfunden haben.

[2]) Vgl. die genannte Denkschrift S. 21.

des Menschen Rücksicht, und meinen die bösen Elemente, welche sich überall und immer hervorthun werden, mit natürlichen Mitteln bewältigen oder gar bessern zu können. Glücklicher Weise sind sie nicht im Stande, die Kirche und ihren Einfluß auf die Gesellschaft zu unterbinden oder aufzuheben; nur das vermögen sie, die Kirche zu hemmen, zu bekämpfen und ihre Wirksamkeit zu erschweren. Die Macht und der Einfluß, den diese Theorien in unseren Tagen erlangt haben, erklären sich nur aus dem weit verbreiteten Unglauben und aus dem beklagenswerthen Umstande, daß die Lenker der Staaten vielfach dieser Strömung sich angeschlossen, und in dem Wahne, die Macht des Staates durch die Proclamirung seiner Omnipotenz zu befestigen, die soliden Grundlagen desselben, welche das Christenthum und die Kirche gelegt haben und fortwährend schützen, unterwühlen und zum Wanken bringen.

Auf den Ausbau des christlichen Staates trotz aller dieser Gegensätze immer und überall wieder zurückzukommen, und unausgesetzt daran zu arbeiten, ist und bleibt die Aufgabe der Kirche.

§. 41.

Pflichten des Regenten, der Vorgesetzten und Beamten im Staate.

Ordnung, Harmonie und Einheit verlangt das Naturgesetz von jedem einzelnen Menschen bei seinem sittlichen Streben und Wirken, bei der Ausbildung und Entwickelung seiner verschiedenen Kräfte und Anlagen. Dasselbe Gesetz gilt als das höchste und allgemeinste in der natürlichen Ordnung auch für den Staat, der den erweiterten und vervollständigten Menschen darstellen soll.[1]) Je größer und volkreicher und blühender der Staat wird, desto mehr wird die Arbeit getheilt, desto zahlreicher werden die verschiedenen Berufsarten und Erwerbszweige, desto complicirter die Ordnung, desto nothwendiger die Gliederung und das organische Ineinandergreifen der einzelnen Bestandtheile desselben. Der Stände gibt es von einem gewissen Gesichtspunkte aus vornehmlich vier: einen Lehr-, Beamten-, Wehr- und Nährstand, entsprechend den vier Cardinaltugenden, der Klugheit, welche durch den erstgenannten, der Gerechtigkeit, welche durch den zweiten, der Tapferkeit, welche durch den dritten, der Maßhaltung, welche durch den vierten Stand vertreten werden soll. Indeß für eine übersichtliche Darstellung der wichtigsten Pflichten der Staatsangehörigen erscheint es zweckmäßiger, sie nach den zwei Hauptklassen in Betracht zu ziehen, je nachdem sie zu Trägern und Theilnehmern an der Regierungsgewalt, oder zu den Untergebenen gehören, weil sich darnach die Pflichten im Staate, für das bonum commune zu sorgen, specialisiren und verschiedentlich gestalten.

Was das Haupt am menschlichen Leibe, das ist der Regent oder Fürst in der staatlichen Gesellschaft; von ihm geht die Leitung derselben, die Ausübung

[1]) Cf. Aug. de lib. arbr. I, 6, 15.

der Regierungsgewalt aus, welche die gesetzgebende, richterliche, strafende und executive in sich faßt. Allein er bedarf zur Ausübung dieser Gewalten vieler Organe und mitwirkenden Kräfte in seinen Beamten, im Heere, in der Volksvertretung.

1. Die Pflichten, welche von dem Regenten bei der Ausübung der gesetzgebenden Gewalt zu beachten sind, und die Rechte, welche von demselben hierbei geltend gemacht werden dürfen, kommen in der Moral an einem anderen Orte, in der Lehre von dem Gesetze, vor. Wie alle Menschen, so ist auch der Fürst dem Naturgesetze wie dem positiv göttlichen, und als Mitglied der Kirche den kirchlichen Gesetzen unterworfen. Alle staatlichen Gesetze dürfen nur nähere Bestimmungen des Naturrechts sein, und mit dem göttlichen wie kirchlichen Gesetze nicht in Widerspruch stehen. Aber den von der weltlichen Regierung gegebenen positiven Gesetzen ist der Regent selbst an sich nicht unterworfen, namentlich nicht den Strafgesetzen, weil es keine richterliche Gewalt über ihn gibt. Nur indirecter Weise, des Beispiels und des bonum commune wegen, d. h. um dem Gesetze die nöthige Achtung bei den Untergebenen zu wahren, ist der Regent ebenfalls zur Beachtung der von ihm aufgestellten positiven Gesetze verpflichtet. Von den in constitutionellen Staaten an der Gesetzgebung mitwirkenden Volksvertretern gilt die genannte Exemtion nicht; denn wenn sie auch berathend mitwirken, so sind sie doch bei der Publication der Gesetze nicht betheiligt und unterliegen außerhalb des Parlaments in allem der regierenden und richterlichen Gewalt der Obrigkeit, haben nur eine größere Sprechfreiheit im Parlamente, die aber nach den Grundsätzen der christlichen Moral nur eine Freiheit innerhalb der Schranken des Erlaubten ist. Aber für die Mitwirkung bei der Berathung und Aufstellung der Civilgesetze gilt für die Volksvertreter dasselbe, wie für den Fürsten, als Pflicht: die zur Gültigkeit und Angemessenheit der menschlichen Gesetze nothwendigen Bedingungen zu beachten: daß sie mit dem göttlichen Gesetze in keiner Weise in Widerspruch stehen, daß sie auf das bonum commune berechnet sind und die Rechte der Untergebenen und anderer Societäten, der Familie und der Kirche, nicht beeinträchtigen. Namentlich ist es die Kirche, welche über vielfache Nichtbeachtung ihrer Rechte und Gesetze bei der heut zu Tage nur zu oft sich überstürzenden Gesetzmacherei in verschiedenen Staaten sich zu beklagen hat. Man kann zwar nicht von den Staatsregierungen über eine gemischte Bevölkerung erwarten, daß sie für alle Untergebenen die kirchlichen Gesetze mit ihrem Arm zur Durchführung bringe; aber wohl ist es objectiv betrachtet ihre Pflicht, die kirchlichen Gesetze bei den Angehörigen der Kirche gelten zu lassen und dieselbe in ihren Rechten zu beschützen, zumal da, wo die katholische Kirche zu den gesetzlich anerkannten sogenannten Confessionen (d. h. Glaubensbekenntnissen oder religiösen Genossenschaften) gehört, was fast in allen Staaten der Fall ist. Ueberhaupt muß die Kirche als eine von Gott gegründete Societät die unveräußerlichen Rechte auch dem Staate gegenüber beanspruchen, das Evangelium oder die göttlichen Wahrheiten überall predigen, die Heilsmittel der Religion allen Menschen, welche es

verlangen, spenden, und über die Gläubigen die von Christo angeordnete Hirtengewalt in Ausübung bringen zu dürfen, wozu die gesetzgebende, richterliche, strafende und regierende Gewalt auf dem ihr zustehenden Gebiete gehört. Namentlich also muß die Kirche das Recht in Anspruch nehmen, die Ehe von Seiten des Sakraments, d. h. einschließlich des Vertrages, ordnen und regeln, die Verbindung aller Gläubigen mit ihren Vorgesetzten und dem allgemeinen Oberhaupte in Rom unterhalten, die christliche Jugend in den Wahrheiten der Religion unterrichten und erziehen, auch Eigenthum erwerben, um die Diener der Religion unterhalten, für den Gottesdienst und andere christliche Zwecke sorgen zu können, und die Nachfolge Christi durch die Befolgung der evangelischen Räthe hegen und pflegen zu dürfen. Zu den der Kirche zustehenden göttlichen Rechten kommen noch andere historische Rechte, welche sie im Laufe der Zeiten bei einzelnen Nationen gewonnen hat.

Nun gehen aber die Gesetze in verschiedenen Staaten oft nicht bloß dahin, der Kirche diese historischen Rechte zu nehmen, sondern auch ihre götilichen Rechte einzuschränken oder gar aufzuheben, und damit zugleich die höchsten Güter vieler Staatsangehörigen, die auf den Schutz derselben Anspruch machen können, zu beeinträchtigen. Am leichtesten kommen solche Eingriffe auf den gemeinschaftlichen Gebieten vor, wo nämlich dem Staate wie der Kirche eine gesetzgebende Gewalt zusteht, auf dem Gebiete der Schule und des Unterrichts, der Ehe und des kirchlichen Eigenthums, insofern diese Institute auch eine naturrechtliche Seite haben.

Das weltliche Gesetz darf daher dem Geistlichen nicht verbieten, in einem Nothfalle ohne vorangehende Civiltrauung eine gültige Eheschließung vorzunehmen; noch auch dem rechtmäßigen Pfarrer die Aufsicht über die religiöse Erziehung der Jugend, noch den Ordensleuten das Zusammenleben nach den evangelischen Räthen untersagen.

Indeß hiermit sind nur die Schranken angedeutet, welche von der Gerechtigkeit der weltlichen gesetzgebenden Gewalt aufgelegt werden. Der christliche Glaube und die Charitas legen dem christlichen Regenten noch viel weiter gehende Pflichten auf, nämlich die: durch gute Gesetze nicht nur für das zeitliche Wohl, sondern auch im innigen Anschluß an die Kirche für die höheren geistigen Güter der Untergebenen Sorge zu tragen.

Ebensowenig dürfen die Rechte der Familie oder anderer Privatpersonen durch die Gesetze des Staates beeinträchtigt werden.

2. Die Obrigkeit besitzt neben der gesetzgebenden auch die regierende Gewalt, durch Befehle und Anordnungen, durch Gebrauch ihrer Militärmacht wie ihrer Hülfsmittel, durch Handhabung der Ordnung, durch Gründung von Anstalten aller Art das Wohl aller Untergebenen (bonum commune) zu befördern. Der Regent vermag in dieser Hinsicht die nöthige Sorgfalt nicht allen Bedürfnissen der Untergebenen persönlich zuzuwenden; er bedarf dazu der Beamten, welche seine Stelle vertreten und in den ihnen angewiesenen Kreisen das bonum commune besorgen müssen. Die dahin gehörigen Pflichten werden

von der justitia legalis wie distributiva aufgelegt; viele gehören aber zur justitia commutativa, weil die Vorgesetzten, Regierenden und Beamten, durch einen Quasi-Contract zur Erfüllung derselben der Communität gegenüber verpflichtet sind, indem sie für die Erfüllung dieser Pflichten, für die Ausübung der regierenden Gewalt Gegenleistungen empfangen.

Für die Moraltheologie und das Gewissen reicht es zur näheren Charakterisirung dieser Pflichten noch nicht hin, sie als Ergänzungen der Zustandsrechte zu bezeichnen, die eo ipso mit dem von Gott verliehenen Amte verbunden sind, für das bonum commune nämlich die nöthige Sorge zu tragen. Es sind oft zugleich auch solche Pflichten, auf deren Erfüllung die Untergebenen oder einzelne derselben ein jus strictum haben; und das erklärt sich nur aus einem gegenseitigen Verhältnisse, welches mit einem Vertrage Aehnlichkeit hat. In der Restitutionslehre wird dies bei der negativen Cooperation zu einer Beschädigung von Seiten der Beamten allgemein anerkannt: aber auf dieses gegenseitige Rechtverhältniß muß auch bei den Pflichten der Untergebenen gegen die Vorgesetzten und gegen die Regierung hingewiesen werden. — Allein nicht nur die Gerechtigkeit, sondern auch alle anderen christlichen Tugenden sollen die obrigkeitlichen Personen bei der Erfüllung ihrer Standespflichten zieren, Klugheit, Milde, Nächstenliebe.

Namentlich ist es eine wichtige Pflicht des Regenten und der höheren Beamten, tüchtige, fähige und tugendhafte Männer als Beamte anzustellen, die nicht das Amt zu ihrem Vortheil ausbeuten, sondern ihre Kräfte dem Wohle der Communität widmen. Ebenso ist es Pflicht der Regierung, der Ungebundenheit und Freiheit auf dem Gebiete des Bösen Zügel anzulegen, insofern dadurch das öffentliche Leben beschädigt wird. Zwar ist es nicht ihre Sache, jede Sünde mit Strafen zu belegen, aber wohl die, welche das Recht oder das bonum commune verletzt.

3. Die weltliche Obrigkeit besitzt auch die höchste richterliche und strafende Gewalt in weltlichen Angelegenheiten; dieselbe bringt nicht bloß Rechte sondern auch Pflichten mit sich, die sowohl den Fürsten als die ihn vertretenden richterlichen Beamten treffen. Vor allem muß beim Rechtsprechen die Gerechtigkeit beobachtet, der Schutz und die Durchführung des Rechts als Zweck verfolgt werden. Wird das Privatrecht der Einzelnen durch ein Zuwiderhandeln von Seiten der richterlichen Beamten verletzt, so ergibt sich nach den Regeln der Moral die Restitutionspflicht: wie wenn sie in streitigen Rechtssachen mit Absicht oder aus strafbarer Unwissenheit in der Jurisprudenz ungerechte Erkenntnisse und Urtheile fällen, oder in anderen Amtsfunctionen mit theologischer Schuld die Rechte anderer verletzen, oder ihnen Kosten verursachen. Andere Pflichten werden von der Treue, von der justitia legalis aufgelegt: wie die der Staatsanwälte, die Verbrecher der criminellen Gerichtsbarkeit und den Strafgesetzen zu unterziehen; wie die der Richter, die allgemeine Rechtssicherheit zu befestigen; wie die der Rechtsbeamten, den Amtsverrichtungen mit Fleiß und Pünktlichkeit obzuliegen, Geschenke von Privaten zurückzuweisen.

Ueberhaupt soll die Obrigkeit wie alle Beamten derselben den christlichen Grundsatz zur Richtschnur ihres Handelns machen, daß sie für das Wohl der Untergebenen zu sorgen angestellt und zu vielen Pflichten dieser Art nach der strengen Gerechtigkeit gebunden sind; daß sie des Volkes wegen, und nicht das Volk ihretwegen da ist.

§. 42.

Pflichten der Untergebenen im Staate.

I. Die erste Pflicht der Untergebenen im Staate ist die des Gehorsams gegen die rechtmäßige Obrigkeit und die von derselben gegebenen Gesetze. [1]) Er verlangt als christliche Tugend nicht etwa nur, daß die vorgeschriebene äußere Handlung mit einer rein äußerlichen Unterwerfung vollzogen werde, sondern auch, daß man seinen Willen dem rechtskräftigen Gesetze unterwirft, weil er als eine sittliche Tugend im Willen seinen Sitz haben muß. Zu einer solchen tugendhaften Gesinnung kann aber nur die Ueberzeugung anleiten, daß die rechtmäßige Obrigkeit als Stellvertreterin Gottes auch Gottes gesetzgebende Gewalt in Ausübung bringt. Wer dem Volke diese Ueberzeugung nimmt und die Religion untergräbt, der vernichtet die Autorität der rechtmäßigen Obrigkeit und zerstört die Grundlagen des gesellschaftlichen Lebens.

Vollkommen ist der genannte Gehorsam, wenn er nicht nur auf die übernatürliche Gnadenordnung durch die gute Meinung gerichtet, sondern auch von der Charitas beseelt ist, und die Verherrlichung Gottes zum Endziele hat.

Indessen unbedingt ist der Gehorsam der weltlichen Obrigkeit gegenüber nicht, weil das Gesetz oder die Anordnung derselben mit dem göttlichen Willen in Widerspruch gerathen kann. Der weltlichen Obrigkeit steht nämlich nicht eine solche Leitung Gottes zur Seite, daß nicht auch ungerechte Gesetze von derselben ausgehen könnten; nicht einmal die Kirche erfreut sich einer solchen bei der Ausübung ihres Hirtenamtes, sondern nur für ihr Lehramt in Sachen des Glaubens und der Sitten. Sobald ein weltliches Gesetz offenbar mit dem Natur- oder dem göttlichen Gesetze in directem Widerspruche steht, so daß ersteres etwas in sich Unerlaubtes befiehlt, kommt der Grundsatz der hl. Schrift in Anwendung: Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen. [2])

Ueberhaupt müssen alle Bedingungen erfüllt sein, die zur Gültigkeit eines positiven Civilgesetzes erforderlich sind, ehe die Pflicht des Gehorsams in concreten Fällen eintritt. Zuweilen kann dies auch ungerechten Gesetzen gegenüber accidenteller Weise eintreten, wenn die Gesetze zwar die Rechte des Betreffenden in zeitlichen Dingen beschädigen, im übrigen jedoch nicht etwas vorschreiben, was unerlaubt in sich ist; wie wenn den Geistlichen die Privilegien der Steuerfreiheit genommen wurden. Solche Civilgesetze können accidentell den verpflich-

[1]) 1 Petr. 2, 13. Röm. 13, 1.
[2]) Apg. 4, 19.

tenden Charakter annehmen, weil durch den Ungehorsam Aergerniß gegeben, das Ansehen der Obrigkeit und der Friede beeinträchtigt werden würde. [1])

Eine Sünde gegen die genannte Tugend und Pflicht ist die Revolution gegen die rechtmäßige Obrigkeit, oder der gewaltsame Widerstand gegen dieselbe. Sie stört nicht nur den Frieden der Gesellschaft, und gefährdet nicht nur das bonum commune in der Regel noch mehr als die Despotie, sondern ist auch eine Widersetzlichkeit gegen die göttliche Anordnung und niemals erlaubt. [2])

II. Mit der Tugend des Gehorsams ist die der schuldigen Ehrerbietigkeit gegen die Vorgesetzten und Beamten verbunden; und die christliche Liebe legt uns wegen der hohen Wichtigkeit einer guten Regierung für das Wohl des Volkes die specielle Pflicht auf, für die Obrigkeit zu beten. [3])

III. Eine specielle Pflicht der Unterthanen ist die, der Obrigkeit die schuldige und gerechte Steuer zu zahlen. In der Moral ist es von großer Wichtigkeit, die Art dieser Pflicht zu bestimmen, weil darnach die Art der entgegengesetzten Sünde beurtheilet und viele Gewissensfragen, auch die nach der Restitutionspflicht, entschieden werden müssen.

1. Einige haben die Gewissenspflicht, die Steuer der Obrigkeit zu zahlen, geläugnet und die betreffenden Gesetze als leges mere poenales erklärt. Diese Erklärung kann aber auf einen großen Theil der Steuergesetze in keiner Weise angewandt werden, namentlich nicht auf die Einforderung der directen Steuern. Dieselben werden von der Regierung ausgeschrieben, eingefordert und nöthigenfalls durch Execution eingetrieben; aber Strafgesetze für Nichtzahlung sind nicht beigefügt.

Zur Sicherung der indirecten Steuern sind allerdings viele Strafgesetze gegen die Verheimlichung der Wahrheit und die Unterlassung der vorgeschriebenen Angabe aufgestellt. Diese Strafgesetze verpflichten zur Zahlung der bestimmten Geldsumme, also zur Uebernahme einer positiven Strafe, wie alle anderen dieser Art, erst dann, wenn ein Urtheilsspruch gefällt worden ist. Nach einem derartigen Urtheile ist die Zahlung der Strafe, nämlich der Geldsumme, eine Gewissenspflicht, welche von der justitia legalis aufgelegt, d. h. von der Rücksicht auf das allgemeine Wohl und das nöthige Ansehen der Regierungs- und richterlichen Gewalt geboten wird. Daraus folgt nun aber noch nicht, daß die betreffenden Strafgesetze leges mere poenales seien, und keine Gewissenspflicht zur Unterlassung der Steuercontravention auflegten. Viele andere Ungerechtigkeiten werden durch Strafgesetze geahndet, ohne daß diese leges mere poenales sind. Als Hauptgrund für diese Ansicht wird angeführt, daß die Obrigkeit gar nicht beabsichtige mit der Steuer eine Gewissenspflicht aufzulegen, sondern sich ganz indifferent dagegen erkläre, ob die Steuer oder die auf die Contravention gesetzte

---

[1]) 1 Petr. 2, 19; 4, 14.

[2]) Der 63. verworfene Satz im Syllabus lautet: dem rechtmäßigen Fürsten den Gehorsam verweigern, ja auch aufrührerisch gegen sie sich zu benehmen, ist erlaubt.

[3]) 1 Tim. 2, 1.

Strafe gezahlt werde. Allein die Obrigkeit hat dies keineswegs ausgedrückt; weder direct durch eine dahin gehende Erklärung, noch auch indirect durch eine etwaige disjunctive Form des Gesetzes. Außerdem beziehen sich die Gesetze auch nicht auf unbedeutende Punkte, die durch die Strafe allein schon ohne alle Gewissenspflicht geregelt werden können. Entscheidend in dieser Sache ist aber die Lehre der hl. Schrift und die communis sententia theologorum.

Was die erstere angeht, so hat der Herr nicht nur selbst Steuer gezahlt, sondern die allgemeine Regel in der Form des Imperativs daran geknüpft Luk. 20, 25: Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist. Der Apostel schreibt es ebenso deutlich vor, daß wir der rechtmäßigen Obrigkeit Steuer geben müßten, und fügt dann den allgemeinen Satz hinzu (Röm. 13, 7): Darum ist es eure Pflicht unterthan zu sein, nicht nur um der Strafe willen, sondern auch um des Gewissens willen.

Was die communis sententia theologorum angeht, so soll dieselbe erst im folgenden vorgelegt werden; auch sie spricht sich für die Gewissenspflicht der Steuerzahlung aus.[1])

Wenn dieselbe aber im allgemeinen Gewissenspflicht ist, dann können die indirecten Steuern und speciell die gegen die Umgehung derselben aufgestellten Gesetze als solche keine reine Pönalgesetze sein.[2])

2. Die übrigen Erklärungen haben im Unterschied von der eben angegebenen das gemeinschaftlich, daß sie sämmtlich die Gewissenspflicht voraussetzen, der Obrigkeit die gerechte Steuer zu zahlen. Gegenstand der Controverse ist es aber: ob sie eine der justitia commutativa sei, d. h. ob durch die Steuercontravention ein eigentliches Privatrecht, oder etwa ein Vertragsrecht verletzt werde; oder ob die Nichtzahlung nur eine Verletzung der justitia legalis sei und gegen das bonum commune verstoße. Die nächste hier anzuführende Erklärung der Steuerpflicht will, daß die Obrigkeit in der Einforderung der Steuer einen Theil ihres dominium altum an den Gütern der Untergebenen geltend mache, was ein eigentliches Eigenthumsrecht sei, so daß die Steuercontravention als ein Eingriff in das Eigenthumsrecht der Regierung, als Diebstahl, aufzufassen sei.

Indessen dies ist offenbar unrichtig. Ein gewisses dominium altum steht der souveränen Obrigkeit zu; sie kann im Interesse des allgemeinen Wohls zuweilen Eingriffe in das Eigenthum der Untergebenen thun wie bei Expropriationen, aber stets nur gegen Entschädigung und im Interesse des bonum com-

---

[1]) Der hl. Alphonsus (L. IV, 616) führt die Meinung von dem bloß pönalen Charakter der Steuergesetze zwar an, bezeichnet selbst sie aber nicht als eine probabele, sondern nur als eine solche, die von Navarra und Duardus verfochten, und von Diana, Sa und Madler für eine probabele ausgegeben sei.

[2]) Im übrigen würde, selbst wenn die angegebene Ansicht die richtige wäre, für die Untergebenen die Gewissenspflicht zu statuiren sein, zu einem von beiden bereitwillig zu sein, entweder zur Zahlung der Steuer oder der Strafe; die beabsichtigte Umgehung beider zugleich würde daher in jedem Falle Sünde sein.

mune, welches in Collisionsfällen als ein wichtigeres Gut dem Eigenthumsrechte des einzelnen vorgeht. Dies Verfahren ist nur eine Ausübung der Regierungsgewalt, nicht ein Ausfluß des Eigenthumsrechts. Zwar sind einzelne Abgaben der Lehnspflichtigen sowie der Zehnte in alter Zeit zu eigentlichen Reallasten für die Höfe oder andere Liegenschaften geworden. Indeß hier liegt gewöhnlich ein ausdrücklicher gegenseitiger Vertrag über Leistungen und Gegenleistungen zu Grunde, und es stehen den Verpflichteten ganz bestimmte Personen als Berechtigte mit einem jus strictum gegenüber. Mit solchen Verhältnissen kann die jetzige Steuer nicht gleichgestellt werden. — Nach Empfangnahme der Steuer von Seiten der Obrigkeit durch ihren Beamten ist allerdings ein förmliches Eigenthumsrecht der Obrigkeit vorhanden. Ein Diebstahl oder eine Unterschlagung solcher öffentlichen Gelder ist somit offenbar eine Verletzung der justitia commutativa, und kann über die daraus sich ergebende Restitutionspflicht an die bestohlene Kasse gar kein Zweifel obwalten. — Aber vor dem Empfange der Steuer durch die Obrigkeit und vor der Uebergabe von Seiten des Steuerpflichtigen können wir kein eigentliches Eigenthumsrecht an der noch zu erhebenden Steuer, wie an einer Reallast, annehmen.

3. Deshalb sagen andere: die Steuerpflicht sei nur eine der justitia legalis, insoweit jeder Staatsangehörige zu dem bonum commune durch die Steuer beitragen müsse. Die Gewissenspflicht wird also von den Vertheidigern dieser Ansicht anerkannt; aber die Restitutionspflicht wäre in Folge von Uebertretungen nicht vorhanden, weil dem bonum commune nicht leicht ein Nachtheil zugefügt wird, wodurch andere Private Schaden litten.

Aus dieser Erklärung darf auch nicht geschlossen werden, daß eine Steuerdefraudation niemals eine Restitutionspflicht nach sich ziehe. Es kann zuweilen ganz entschieden die justitia commutativa verletzt werden. Derjenige, welcher mit falscher Münze beim Steuereinnehmer seine Steuer zahlt, oder ihn auf andere Weise betrügt, verletzt offenbar durch Betrug die just. commutativa, weil der Steuereinnehmer für die ausgeschriebenen Listen aufkommen muß. Ebenso ist der Beamte, welcher als Aufseher für die Controle über die Beobachtung der Gesetze in Betreff der indirecten Steuer angestellt ist, ex justitia commutativa verpflichtet, das Seinige für die Durchführung der Gesetze zu thun, weil er diese Rechtspflicht bei Uebernahme des Amtes durch einen stillschweigend eingegangenen oder Quasi-Contract übernommen hat. Wer somit durch Bestechung oder durch anderweitige Cooperation zu einer Ungerechtigkeit des Steuerbeamten mitwirkt, ladet dieselbe Schuld und dieselbe Restitutionspflicht auf sich.

Die genannte Erklärung von der Steuerpflicht als einer der justitia legalis findet sich vielfach bei neueren Theologen. [1])

4. Die älteren Theologen vertheidigen gewöhnlich die Ansicht, daß die Steuerpflicht eine der justitia commutativa sei, weil sie sich für die Untergebenen im Staate aus einem Quasi-Contracte mit der Obrigkeit von selbst

---

[1]) Pruner II, 255. Simar, Moralth. S. 368.

ergebe. Wie nämlich die Regierung und die Träger derselben, die Beamten, in Folge eines obligatorischen Verhältnisses zwischen ihnen und den Untergebenen verpflichtet sind, den letzteren den Rechtsschutz zu gewähren und zwar ex justitia commutativa: so sind auch von der anderen Seite die Untergebenen zu Gegenleistungen verpflichtet, welche zunächst in der Entrichtung der Steuer bestehen. Die Steuercontravention ist somit nach dieser Erklärung die Verletzung eines obligatorischen Rechts, oder eines gewissen Vertragsrechts, wie es sich oft aus Rechtszuständen ergibt, wie für die Mitglieder der Familie, des Staates und der Kirche. Diese Ansicht galt bei den alten Theologen als die sententia communissima et probabilior,[1]) wie sie auch der hl. Alphonsus[2]) bezeichnet.

Wollte man entgegnen, daß der Staat so zu einem contrat social gemacht, und die Theorie Rousseau's vom Staate zum Ausgangspunkte genommen werde, so ist diese Einwendung von keiner großen Bedeutung. In jeder Societät, auch in der Familie und Kirche, gibt es, wie von allen anerkannt wird, viele Rechte und Rechtspflichten unter den Mitgliedern, welche durch Quasi-Contracte erklärt werden müssen, ohne daß deshalb die Familie, die Kirche oder der Staat in einem Vertrage oder gar in einem Vertrage allein den Ursprung haben. Dagegen tritt dieser Quasi-Contract in constitutionellen Staaten um so deutlicher hervor, als das Staatsbudget nach Einnahme und Ausgabe den von dem steuerzahlenden Volke gewählten Repräsentanten zur Beschlußfassung vorgelegt wird.

Man kann aber weiter entgegnen: in der Zahlung der Steuer leisteten die Untergebenen nur ihren Beitrag zu dem bonum commune, gerade so wie die Beamten durch die Erfüllung ihrer Berufspflichten ihren Tribut zu demselben Zwecke leisteten. Es finde hier gleichsam nur eine Theilung der Arbeit statt, indem alle in ihrer Weise zur Beförderung des Wohles des Staates oder des bonum commune verpflichtet seien. Wie daher der Beamte durch Nachlässigkeit in seinem Dienste und Berufe die just. legalis verletze, aber restitutionspflichtig erst da werde, wo er bei dieser Nachlässigkeit das Privatrecht eines einzelnen durch Ungerechtigkeit beeinträchtige: so verhalte es sich auch mit der Pflicht der Untergebenen zur Zahlung der Steuer. Die Verletzung der

---

[1]) Cf. Suarez de legg. V, 18, 7: Et supra id probatum est ex Rom. 13; et idem sumitur ex illis verbis Christi: Reddite quae sunt Caesaris, Caesari (Matth. 22). Agebat enim de redditione tributi et significat esse reddendum instar rei alienae. Item quia tributum est debitum per modum stipendii justi, quod ex justitia debetur, sicut de decimis suo loco diximus; est autem eadem ratio cum proportione in praesenti... Et ratio praecipiendi est, ut servetur aequitas subditorum ad Principem, et ad onera ejus ac regni sustentanda etc.

Sporer in VII. n. 150: Etenim justitia commutativa postulat principi seu magistratui publica onera compensari ab iis, quorum gratia sustinet ea.

[2]) L. IV, 616: Probatur secundo ratione, quia sicut rex tenetur vacare saluti populi, administratione justitiae et aliis oneribus, sic contra tenetur populus ex justitia et de jure naturali solvere principi vectigalia ad ejus sustentationem. Das Letztere gilt offenbar auch von den Beamten.

just. commutativa ergebe sich erst da, wo ein jus strictum der vorgesetzten Beamten oder der übrigen Staatsbürger verletzt werde. Insoweit ist die Argumentation, wie ich meine, richtig, und demgemäß eine eigentliche Verletzung der justitia commutativa bei der Steuercontravention auf wenige Fälle zu beschränken, zu welchen z. B. gehört, wenn die Sünde gewerbsmäßig zum Nachtheile anderer Staatsbürger betrieben würde. Hier trägt die Sünde den Charakter des **Unterschleifs** an sich, welcher bei den Sünden der Ungerechtigkeit und der Untreue erklärt worden ist; das dadurch Gewonnene ist kein rechtmäßiges Eigenthum, wenn nicht besondere Titel in einzelnen Fällen dasselbe rechtfertigen.

5. Die Frage nach der **Restitutionspflicht** bei Steuercontraventionen findet daher für viele Fälle ihre Lösung darnach, ob die unter 4) oder die nach beigefügten Beschränkungen unter 3) angeführte Erklärung zur Richtschnur dient; nur in einzelnen Fällen kann die Verletzung eines Privatrechts zu Stande kommen. Die Regierung im ganzen oder die Gesammtheit der Beamten erleidet durch die Steuercontravention gewöhnlich keinen Schaden an ihren Privatrechten, weil ein etwaiger Ausfall im Budget auf andere Weise gedeckt wird. Erwächst dieser Schaden vielleicht aber den übrigen oder anderen Steuerzahlenden? Im allgemeinen wohl der Gesammtheit des steuerzahlenden Volkes in den darauf folgenden Jahren. Allein ob und wie viel und welche in den folgenden Jahren mehr an Steuer aufbringen müssen, kann schwerlich ermittelt werden. Nur in einzelnen Fällen läßt sich eine solche Beschädigung bestimmter Personen feststellen: wie wenn eine Schul- oder Kirchensteuer auf eine bestimmte Mitgliederzahl einer Gemeinde ausgeschrieben ist und gedeckt werden muß; oder wenn eine bestimmte Person den Empfang einer bestimmten Abgabe durch einen gültigen Vertrag gepachtet hat. Gewöhnlich liegt bei der Steuercontravention eine Beeinträchtigung eines Privatrechts nicht vor; und dann kann die Restitutionspflicht nur insoweit zur Sprache kommen, ob das durch Schmuggel und Steuercontravention **Gewonnene** behalten werden dürfe, oder ad pias causas zu verwenden sei, weil eine injusta detentio rei alienae vorhanden ist. Obwohl die Theologen in der Bejahung der letztern Frage nicht einstimmig sind, so ist dieselbe nach meiner Meinung doch den Grundsätzen von der Gerechtigkeit entsprechend; das Gegentheil kann nur da gerechtfertigt werden, wo der Betreffende in dem Gewonnenen einen Lohn für überstandene Mühen und Beschwerden, oder ein Entgeld für eine etwa erhaltene Schande erblicken will. Fehlt es an einem solchen Titel, so kann die Erwerbsart nicht als eine gerechte betrachtet werden.

Die Einwilligung des Staates zu einer Verwendung des Gewonnenen ad pias causas kann vorausgesetzt werden, weil diese Zwecke zu dem bonum commune gehören, wozu der Staat die Steuer zu verwenden hat. Um so mehr ist diese Entscheidung da innezuhalten, wo ein Steuerbeamter als mutus, non obstans, non manifestans bei der Steuerdefraudation mitgewirkt hat, oder durch Bestechung dazu verleitet worden ist. Hier verletzt der Bestechende als Verführer oder doch als Cooperator die justitia commutativa in derselben

Weise wie der Steuerbeamte, der offenbar ex justitia und dem Amtseide nach zur Beobachtung der Steuergesetze verpflichtet ist.[1]) Der Beamte kann das so Gewonnene um so weniger als sein Eigenthum betrachten; es ist der Regierung durch Ungerechtigkeit entzogen worden und für ihn eine res aliena, welche er etwa nur dann behalten dürfte, wenn er seines Amtes entsetzt worden wäre. Dann gälte nämlich dasselbe, was von dem einer meretrix zugewandten Lohne in der Moral angenommen wird. Eine retentio rei alienae ist aber bei einem armen Schmuggler nicht vorhanden, und dann die Restitutionspflicht aufgehoben; aber sie wäre vorhonden bei einem Brennerei-Besitzer, der durch wissentliche Uebertretung der Steuergesetze sich ein Vermögen erworben hat, oder bei einem Beamten, der sich durch Unterschleife bereichert hat, oder bei einem Kaufmann, der formell an dem Schmuggel mitgewirkt und dadurch reicher geworden ist, obwohl viele Theologen die formelle Cooperation in dem letzten Falle nicht annehmen wollen, und deshalb mit Grund von aller Restitution frei sprechen.[2])

Wenn also eine eigentliche Restitutionspflicht in Folge der Nichtzahlung der Steuer nur in wenigen Fällen bewiesen werden kann: so kommt noch hinzu, daß die Steuercontravention von ihrer formellen Seite her in Folge von Unwissenheit den Charakter einer Todsünde oft verliert.

Manche reden sich ein, daß der Staat zu viele Steuern ausschreibe, oder sie nicht für das bonum commune gewissenhaft verwende, oder sie nicht nach der Gerechtigkeit vertheile.[3]) Dadurch wird der Schmuggel offenbar nicht als gerechtfertigt erscheinen können; vielmehr wird die Sündhaftigkeit desselben durch die Umstände in der Regel erhöhet, wenn er handwerksmäßig betrieben wird, wenn damit Gelegenheit zu anderen Sünden, Müssiggang, Verschwendung, anderer Ungerechtigkeit verbunden ist, wenn der Schmuggler bewaffnet dem Schleichhandel nachgeht, sohin mit dem Willen, vorkommenden Falls andere Ungerechtigkeiten zu vollziehen. Aber die angeführten Entschuldigungsgründe können doch bei unwissenden Leuten den Grad der Sünde herabdrücken und die Restitutionspflicht aufheben, weil es an einer entsprechenden schweren theologischen Schuld fehlte. Mit Rücksicht hierauf bezeichnen es die Theologen allgemein als räthlich für den Beichtvater, an die Restitutionspflicht nach vollzogener Sünde nicht zu erinnern.

---

[1]) Sporer VII. n. 150: Neque solum ipsimet defraudantes vel non solventes justa tributa et vcetigalia, sed etiam ad id cooperantes et specialiter ipsi exactores absque justa causa non exigentes, dissimulantes, non accusantes eos, qui ita injuste defraudant.

[2]) Sporer l. c. n. 151 spricht sich für die strengere Ansicht aus.

[3]) Der hl. Alphonsus (n. 615) fordert für die Gerechtigkeit der Steuern drei Bedingungen: einen hinreichenden Grund (justitia causae), ein richtiges Verhältniß zu den Bedürfnissen (proportio tributi) und gleichmäßige Vertheilung (aequalitas in personis). Als vierte Bedingung muß jetzt in vielen constitutionellen Staaten die Zustimmung der Volksvertreter hinzugefügt werden.

Schließlich kann noch bemerkt werden, daß der Staat die Steuerzahlung wohl als eine Rechtspflicht betrachtet, aber eine kurze Verjährung für dieselbe aufstellt, in Preußen eine nach vier Jahren für die ausgeschriebenen directen, eine von einem Jahre für die nicht ausgeschriebenen indirecten Steuern. Dies kann als eine gültige Aufhebung der Pflicht betrachtet werden, für solche nämlich, welche durch bloße Nichtzahlung gesündigt, obwohl nicht für die, welche zu der Ungerechtigkeit eines Beamten formell cooperirt haben, weil die bona fides eine nothwendige Vorbedingung zur Verjährung ist.

6. Die Pflicht, die gerechte Steuer zu zahlen, bedarf noch einiger näheren Bestimmungen, indem es fraglich erscheint, ob dieselbe noch weiter gehe, als daß man ihr nach geschehener Aufforderung von Seiten des Beamten Folge leistet. Die meisten Theologen sind der Meinung, daß die Pflicht erst mit der Aufforderung sich ergebe. Wer demnach zur Zahlung der Brücken-, Chaussee-Gelder oder anderer Steuern nicht angehalten wird, braucht sich nicht dazu zu melden, vorausgesetzt jedoch, daß er es als Fremder von dergleichen Abgaben nichts weiß.[1]) Allein etwas anderes ist es, sich bis zur Aufforderung der Steuer gegenüber negativ verhalten, und etwas anderes, ihr durch Verheimlichung oder Verletzung der Wahrhaftigkeit aus dem Wege gehen, wo der Betreffende von der Pflicht wußte. Diejenigen Theologen, welche dies für erlaubt halten, also auch die Benutzung von Schleichwegen, heben die Gewissenspflicht der Steuer auf, und stempeln die Strafgesetze zu Gunsten der indirecten Steuern sämmtlich zu reinen Pönalgesetzen.

Im Gegentheil, einzelne, wie Vasquez,[2]) Sporer stellen die Regel auf, daß man die bekannten Steuern auch ohne Aufforderung schon zahlen müsse. Wer hier die Schleichwege und die absichtliche Verheimlichung für erlaubt erklärt, der hebt die Gewissenspflicht der Strafgesetze bei den indirecten Steuern vollständig auf, wie sich auch aus den von den Theologen angeführten

---

[1]) Cf. Alph. n. 616: Sentit autem Sanchez, neminem qui palam et recta via transit, teneri solvere vectigalia, ratione transitus per portam vel pontem, quae imponuntur pro assecuratione viarum; durissimum enim esset obligare advenas ad scienda haec statuta in portis vel pontibus.

Suarez macht jedoch die Einschränkung, daß darüber der Gebrauch entscheiden müsse, wenn die Steuern nämlich allgemein erst nach einer Aufforderung gezahlt würden, oder wenn es neue Steuern wären. Diese Entscheidung ist eine wohl begründete, weil für die bekannten Abgaben die jedesmalige Aufforderung oft zu lästig sein würde, und in einzelnen Staaten die Steuern sogar freiwillig nach dem Gutdünken des Einzelnen entrichtet werden. Cf. Suarez de legg. V, 18, 22.

[2]) De rest. cap. 6. §. 3. dub. 2, 23: Non ergo tantum illi peccant mortaliter et tenentur restituere, ut ille (Convarra) docet, qui occulte contrahunt, vel merces invehunt, ut publicanos defraudent, siquidem tenentur via regia illa asportare, vel non occultare, sed etiam ille, qui via publica merces defert, si ibi nullus sit petitor, qui exigat vectigal; licet poena non sit puniendus, tenebitur in animi judicio, reddere publicano etc. Dasselbe urtheilt Sporer in VII. n. 150.

Gründen ergibt.[1]) Zur Zahlung der Strafe ist jemand allerdings erst dann ex justitia legali verpflichtet, wenn er dazu verurtheilt und angehalten wird. Aber die Pflicht der Steuerzahlung ist schon, abgesehen von der förmlichen Aufforderung, wenigstens insoweit vorhanden, als man der Steuer nicht durch die im Gesetze vorgesehenen Handlungen und Schleichwege mit Absicht entgehen darf.

7. Schließlich muß noch bemerkt werden, daß bei einzelnen Steuern keine Aufforderung erfolgt, aber für die Contravention trotzdem eine Strafe bestimmt ist, wie bei der Stempelsteuer. In diesem Falle hat man Grund zu urtheilen, der Staat wolle die Verpflichtung nur da auflegen, wo ein Uebertretungsfall constatirt und die Strafe verhängt werden kann. Das trifft aber nicht für alle Fälle zu. Zwei Bekannte können unter sich ein Vertragsinstrument abfassen in der sicheren Voraussicht, daß dasselbe nie in die Oeffentlichkeit kommen wird; daß die Strafe für Nichtbeachtung der Stempelsteuer nicht verhängt werden wird; daß der Staat hier mit dem Arme der Gerechtigkeit nichts zu garantiren habe, und daher die Pflicht, einen Stempelbogen zu nehmen, nicht vorhanden sei.

Auf solche Dokumente hat die Regierung das betreffende Gesetz nicht ausgedehnt, weil sie nur für ihre Dienste zum Wohle der Untergebenen Gegendienste von letzteren verlangt, und für die öffentliche Justizpflege die Zahlung der Kosten und Steuer einzieht. Die Justizpflege kommt aber für den genannten Fall gar nicht zur Anwendung. Es kann daher dieses Steuergesetz für solche Fälle, welche gar nicht in die Oeffentlichkeit kommen sollen, als eine lex mere poenalis betrachtet werden, indem der Staat die Gewissenspflicht auf solche Fälle nicht ausdehnen will.

IV. Noch eine andere specielle Pflicht der Staatsangehörigen ist die sogenannte Militärpflicht. Früher wurde dieselbe von den Regierungen in den meisten Staaten nicht als eine allgemeine von allen Untergebenen verlangt, obschon eine Militärmacht zum Schutze des Rechts immer nothwendig für den Staat gewesen ist. Die Gewalt ist eine unerläßliche Stütze des Rechts, und soll von der Obrigkeit ausgeübt werden, um die Ausführungen der Rechtspflichten zu Gunsten der Staatsangehörigen bei ihren gegenseitigen Rechtsverhältnissen nöthigenfalls zu erzwingen, und um die gemeinsamen Güter des Staates gegen äußere Feinde und Angriffe zu schützen. Die nach den Gesetzen der Billigkeit von der Regierung gehandhabte Conscription verpflichtet daher immer im Gewissen wenigstens ex justitia legali, weil das Staatswohl den Gehor-

---

[1]) Cf. Sporer Tract. 5. in VII. n. 149: Ratio horum Doctorum (Angeli, Tabrena, Sotus) est. Quia lex poenalis non obligat in conscientia, nisi ad poenam post judicis condemnationem: sed lex vectigalium solvendorum poenalis est: Magistratus enim intentio esse videtur, ut subditi, vel negotiatores aut vectigal solvant aut, si non solvisse deprehenduntur, poenam solvant. .. nec per hoc derogatur bono communi; nam unus defraudans deprehensus abunde solvet pro viginti occulte elapsis. — Sporer selbst pflichtet dieser Begründung nicht bei.

sam in diesem Punkte verlangt. Nunmehr ist aber nach dem Vorgange Preußens in den meisten Staaten die allgemeine Militärpflicht durch positive Gesetze eingeführt worden, und sie findet ihre Rechtfertigung eben durch die justitia legalis, wornach jeder Staatsbürger zur Zeit der Gefahr verpflichtet ist, nach Kräften für die Güter des Vaterlandes einzustehen. Um den einzelnen dafür zu befähigen, dient eben die Militärzeit. In einem christlichen Staate wird man aber für die Candidaten des geistlichen Standes eine Ausnahme gestatten, weil die für das Priesterthum nothwendige lenitas durch den Militärdienst im Kriege nur zu leicht verletzt wird, und weil der Priester in anderer Weise für das bonum commune, nämlich für die ewigen Interessen der Mitmenschen, sich aufopfern soll.

Zur Beharrlichkeit und Opferwilligkeit in der Erfüllung der Militärpflicht verbindet nach dem Antritt derselben noch besonders die Treue, welche der Soldat beim Beginne seiner Dienstzeit eidlich versprechen muß. Die Desertion vom Militärdienst ist somit nicht nur Verletzung der justitia legalis, sondern auch Treubruch und Eidesbruch. Die Bekehrung von dieser Sünde ist nur bei dem ernstlichen Willen möglich, die Treue wieder aufzunehmen und zur Fahne zurückzukehren. Die durch positive Gesetze darüber verhängte schwere Strafe ändert die Sache insoweit, als jemand in foro conscientiae nicht dazu angehalten werden kann, sich zur Uebernahme einer derartigen schweren Strafe freiwillig zu stellen.

Wer dagegen bei der Aushebung durch Lüge und Fälschung, oder durch Bestechung der Beamten, oder durch Selbstverstümmelung der Militärpflicht sich entzieht, versündigt sich nicht nur durch die genannten Vergehen, sondern auch gegen die justitia legalis, indem er sich seinen Pflichten dem bonum commune gegenüber entzieht. Die Beschädigung eines Mitmenschen, der vielleicht statt des Betreffenden eintreten muß, liegt in diesem Falle nicht vor, da nicht festgestellt werden kann, ob ein anderer und wer für den Ausgefallenen etwa eintreten mußte. Vielmehr müssen alle ohnehin die Militärpflicht übernehmen. Aber der Beamte und der durch Bestechung an dessen Untreue Theilnehmende verletzt die justitia commutativa der Regierung gegenüber. Das auf diese Weise Gewonnene ist kein rechtmäßiger Besitz.[1]) Ebenso ist die Selbstverstümmelung eine Sünde der Ungerechtigkeit gegen Gott.

---

1) Siehe oben Seite 187.

Drittes Kapitel.

Die Pflichten des Christen in der Kirche.

§. 33.

Die Kirche in ihrem Unterschiede von und in ihrem Vorrange vor dem Staate; Pflichten gegen dieselbe im allgemeinen.

Die höchste, vollkommenste und umfassendste Societät in der Menschenwelt ist die Kirche Jesu Christi, des Sohnes Gottes.

Es ist eine bekannte Thatsache und Grundwahrheit des Christenthums, daß der menschgewordene Sohn Gottes eine vom Staate geschiedene und unabhängige Societät für die religiösen Interessen und ewigen Angelegenheiten der Menschen gestiftet hat. Daß er ein messianisches Reich gründen werde, war im A. B. von allen Propheten vorherverkündet; daß er dasselbe zunächst in seinen Aposteln wirklich gestiftet, bezeugen die Evangelien; wie es alsbald am ersten Pfingstfeste die Feuertaufe erhielt und Bekenner aus allen Ländern gewann und von den Aposteln dem Auftrage des Herrn gemäß zu allen Völkern gebracht wurde, berichten die Apostelgeschichte, die Briefe der Apostel und die Tradition. Von einem Anknüpfen des Herrn oder der Apostel mit dem Staate und der weltlichen Obrigkeit, um mit deren Hülfe die neue Societät zu gründen und zu organisiren, ist so wenig irgend welche Spur zu finden, daß vielmehr von dieser Seite die blutigste Verfolgung die Kirche Christi traf, und Jahrhunderte hindurch auf deren Vernichtung mit allen Mitteln hingearbeitet wurde.

1. Während der Staat nur mittelbar auf Gott zurückzuführen ist, indem er denselben nicht durch besondere Anordnung ins Leben gerufen, sondern nur die Bedürfnisse dazu in die menschliche Gesellschaft gelegt hat und sein Zustandekommen mit seiner gnädigen Providenz begleitet — ist die Kirche **unmittelbar** von Gott ins Dasein gerufen, indem der menschgewordene Sohn Gottes die Obrigkeit in derselben bestellt, die Apostel dazu berufen, den Petrus zum Oberhirten und zu seinem Stellvertreter angeordnet, die Verfassung der Kirche nach ihren wesentlichen Grundzügen für ewige Zeiten festgesetzt und die Vollmachten der geistlichen Obrigkeit genau festgestellt hat.

In der Nichtanerkennung dieser unmittelbar von Gott gegebenen Organisation und Ausstattung der Kirche besteht das Charakteristikon der Häresie, welche gegen die Autorität Gottes sich empört und die Einrichtung der religiösen Societät nach eigenem Ermessen bestimmen will.

Gott hat demnach nicht etwa in die Societät der an ihn Glaubenden das Bedürfniß nach einer bloß regierenden, gesetzgebenden, richtenden, strafenden Kirchengewalt gelegt; sondern er hat die Kirche mit allen Vollmachten zunächst in seinem menschgewordenen Sohne wie in ihrem Stammvater zu Grunde gelegt, und dieser hat für die Fortsetzung seiner göttlichen und übernatürlichen

Vollmachten die Apostel durch außerordentliche Berufung als Träger auserwählt, sie unmittelbar damit betraut, nicht aber durch Vermittlung der Societät, welche ja erst durch die Apostel zu schaffen war. In dieser Hinsicht ist die Familie das Vorbild der Kirche, und nicht der Staat, weil erstere ebenfalls unmittelbar von Gott in der Ehe gegründet wurde.

2. Die Kirche ist im Unterschiede vom Staate, der stets seine engen Grenzen hat, eine universale Societät, die, über alle Nationalitäten erhaben, die Bestimmung hat, alle Menschen in sich aufzunehmen; sie ist eine katholische. Dieser Charakter der Kirche widerstreitet nicht nur nicht den natürlichen Verhältnissen im Menschengeschlechte, sondern fügt sich auf das schönste als deren Vollendung und Ergänzung ein. Gott hat nur einen Stammvater für alle in Adam erschaffen, um das Menschengeschlecht schon in natürlicher Hinsicht als einheitliches hinzustellen. Aber die Sünde ist als das Prinzip der Selbstsucht und Auflösung der Gemeinschaft dazwischen getreten und hat die Menschen wie die Völker von einander getrennt; Gott selbst hat die natürlichen Schranken zwischen den einzelnen Völkern, die durch ihre besonderen Interessen und getrennten Wohnplätze schon von einander geschieden sind, durch die Verwirrung der Sprachen noch erhöht.

Aber in Christo, dem menschgewordenen Sohne Gottes, dem Erlöser und zweiten geistigen Stammvater aller, sollten die Menschen zu einer geistigen allumfassenden Societät wieder vereinigt werden. Um alle selig zu machen und seinem mystischen Leibe einzufügen ist er vom Himmel gekommen; seinen Aposteln gab er den ausdrücklichen Auftrag, in alle Welt zu gehen, allen Völkern das Evangelium zu verkünden und alle durch die Taufe in die Kirche aufzunehmen. Und dieser Bestimmung, alle Völker in ihren Schoß aufzunehmen, hat die Kirche durch 18 Jahrhunderte nachgestrebt, ihre Grenzen, wenn auch stets nach langwierigem Ringen und vielen Martyrien, doch immer weiter ausgedehnt und bei allen Nationen sich Bekenner erworben.

3. Die Kirche steht in einer viel innigeren Beziehung zu Gott als der Staat; denn sie ist nicht nur ein Werk Gottes und der natürlichen Providenz Gottes untergeordnet; sie steht außerdem in einer übernatürlichen Vereinigung mit Gott, weil sie den menschgewordenen Sohn Gottes zum unsichtbaren Haupte hat, dessen sichtbaren Leib bildet,[1] die Braut des hl. Geistes ist. Der Sohn Gottes hat den Aposteln die Zusicherung gegeben, daß er bei ihnen bleiben werde bis zum Ende der Tage,[2] er hat ihnen den hl. Geist verheißen[3] und wirklich gesandt, auf daß dieser sie in alle Wahrheit führe und sie alles lehre, was er ihnen verkündet hat. Ein Zeichen für diese übernatürliche Leitung der Kirche durch Gott und für diese innige Vereinigung derselben mit Gott ist besonders die Einheit derselben im Glauben und in der Liebesgemeinschaft wie

[1] Eph. 5, 23.
[2] Matth. 28, 20.
[3] Joh. 15, 26.

im Gehorsam gegen den gemeinsamen Oberhirten, sowie die Heiligkeit der Sitten, welche sie predigt und bewirkt, und ihre stetig fortschreitende Ausbreitung. Eine Wirkung dieses übernatürlichen und göttlichen Charakters ist die Unfehlbarkeit und die Ausstattung mit übernatürlichen Heilsmitteln und Charismen.

4. Wenn der Staat es mit den irdischen Angelegenheiten zu thun, das Recht zu schützen, das zeitliche Wohl der Gesellschaft zu befördern und den natürlichen Menschen gut zu machen hat, so gehören der Kirche in der christlichen Zeit die religiösen und ewigen Angelegenheiten der Menschen ausschließlich an. Sie will alle gut, gerecht und heilig vor Gott im übernatürlichen Sinne des Wortes machen. Wenn die alten Philosophen den Staat den erweiterten und vollendeten natürlichen Menschen nannten: so ist die Kirche der vollendete geheiligte Mensch; ja sie ist der fortlebende Christus, die aus seiner Seite entsprossene Mutter des übernatürlichen Lebens. Wegen der innigen Beziehungen zwischen den Angelegenheiten des Seelenheils und denen des natürlichen Menschen wird es an vielfachen Berührungspunkten zwischen Kirche und Staat nicht fehlen. Am glücklichsten sind die Verhältnisse der menschlichen Gesellschaft geordnet, — wenn Kirche und Staat mit einander im Frieden leben und einträchtig daran arbeiten, die Menschen glücklich zu machen und ihre Güter zu vermehren; wenn die Kirche die staatliche Ordnung stützt und weihet, und der Staat der Kirche Schutz gewährt und ihr zur Ausführung ihrer Zwecke hülfreiche Hand leistet. — Nur zu häufig aber stellt sich der Geschichte zufolge Kampf und Streit zwischen beiden Gewalten ein; wie er denn auch zwischen dem natürlichen und übernatürlichen Menschen etwas gewöhnliches ist. Um so mehr muß dieser Kampf entbrennen, wenn die Sünde oder der böse Geist die Staaten und deren Träger zeitweilig antreibt, das Reich Christi zu zerstören und das des Bösen aufzubauen.

5. Die Kirche als eine in sich geschlossene und vollendete Societät unterscheidet sich vom Staate auch durch die ihr von Christo unmittelbar übertragenen Vollmachten. Dieselben sind übernatürliche, einerseits ihrem Ursprunge nach. Christus der Herr hat die Vollmachten nicht aus der christlichen Societät hervorwachsen lassen, damit sie ähnlich wie die Staatsgewalten nach der Zeitenwende sich ändern und modificiren; er hat sie dem Petrus unmittelbar übertragen, indem er ihm erst verheißen, die Schlüssel des Himmelreichs zu geben, und dann ihn zum Oberhirten über alle Gläubige bestellt hat; und den übrigen Aposteln hat er selbst den Auftrag gegeben, sein Evangelium alle Völker zu lehren, die Heilsmittel zu verwalten, und die Vollmacht ertheilt zu binden und zu lösen, so daß was sie auf Erden binden, auch im Himmel gebunden sein soll, und was sie auf Erden lösen, auch im Himmel gelöset sein soll.

Nicht umgekehrt sollte aus der Societät der Primat und die lehrende Kirche mit ihren Vollmachten herauswachsen. Wie Christus der Herr zu den Aposteln sagte: Nicht ihr habet mich erwählet, sondern ich habe euch erwählet [1]) —

[1]) Joh. 15, 16.

so betrachten sich auch die Apostel als berufene durch Gott, nicht durch die Gemeinde.[1]) Alle Gewalt in der Kirche kommt von oben, und nicht von unten. Und wie sollte dies anders sein? Die Gewalt der Kirche ergibt sich nicht aus den natürlichen Bedürfnissen der menschlichen Natur und der menschlichen Gesellschaft; sie soll die Gewalt des Sohnes Gottes fortsetzen, die er als Menschensohn auf Erden in Ausübung gebracht hat. Das war eine übernatürliche, eine aus dem Himmel stammende, eine dem Sohne vom Vater übertragene, damit die Menschheit dadurch zum Himmel zurückgeführt werde, woher der Sohn gekommen.

Andererseits sind diese Vollmachten auch ihrem Inhalte nach übernatürliche: für welche die Schultern der Engel zu schwach sind befunden worden; gegen welche die priesterlichen Vollmachten der Synagoge nur dunkele Schattenrisse waren; welche sich als von Menschen zu verwaltende nur erklären lassen, weil der menschgewordene Sohn Gottes sie auf Erden in Ausübung gebracht und den nöthigen Gnadenbeistand dazu verleihet. Sie begreifen das Lehramt, Priesteramt und Hirtenamt in sich (potestas magisterii, ordinis, jurisdictionis). Das oberste Lehramt hat der Sohn Gottes dem Petrus übertragen und ihm bei Ausübung desselben für die ganze Kirche d. h. bei der feierlichen Erklärung der Offenbarungswahrheit Unfehlbarkeit zugesichert nach Luk. 22, 32; das höchste Priesteramt hat er ihm verheißen, als er ihm die Schlüssel des Himmelreichs zu geben verhieß (Matth. 16, 19), und das Oberhirtenamt über die ganze Kirche anvertraut nach Joh. 21, 15 ff. Die Apostel in Unterordnung unter Petrus und durch einen Glauben und eine Liebes- und Kirchengemeinschaft mit ihm verbunden nehmen Theil an diesem Lehramt, indem sie von Christo beauftragt werden, die Völker zu lehren, an diesem Priesteramt, weil sie zu der Verwaltung der Heilsmittel bevollmächtigt und beauftragt werden, an der Hirtengewalt, weil sie berufen sind, in Kraft des hl. Geistes die von ihnen gegründeten Kirchen zu regieren.

Wie die Nachfolger der Apostel an diesen Vollmachten Theil nehmen, bedarf an diesem Orte keiner weiteren Auseinandersetzung; jedenfalls leben die Vollmachten in ihrem vollen Umfange und nach ihrem ganzen Inhalte in dem Papste und den Bischöfen fort; und auch die Priester participiren wenigstens an denselben.

Anlangend die gesetzgebende Gewalt im besonderen, als einen Bestandtheil der Regierungsgewalt neben der richtenden und strafenden, so hat der Herr dieselbe für die ganze Kirche dem Petrus übertragen zugleich mit dem Oberhirtenamte nach Joh. 21, 17 und den Aposteln in der Binde- und Lösegewalt nach Matth. 18, 18. In Gemeinschaft haben die Apostel dieselbe ausgeübt auf dem apostolischen Concil nach Apg. 15, und ebenso haben es die Nachfolger derselben, die Bischöfe, in Gemeinschaft mit dem Papste auf allen späteren allgemeinen Concilien gethan; wie denn auch die Päpste allein, wie schon Papst Victor

[1]) Gal. 1, 1. 2 Kor. 1, 1.

in den Osterstreitigkeiten, Papst Stephan im Ketzertaufstreit und später v. a., allgemein verpflichtende Gesetze für die ganze Kirche erlassen haben. Daß diese Gesetze der Kirche die Gläubigen im Gewissen verpflichten, ist vom Herrn ausdrücklich gelehrt [1]) und vom Concil zu Trient förmlich definirt worden. [2])

Aus alle dem erhellet, daß die Kirche eine viel höhere und vollkommenere Societät ist als der Staat, um so viel höher als die Gnadenordnung über der Natur, und der geheiligte sowie vergöttlichte Mensch über dem natürlichen steht, daß somit auch die Kirchengesetze in der Regel den Vorrang vor den weltlichen Gesetzen haben, und zwar stets da, wo sie sich auf wichtigere Angelegenheiten und auf Güter beziehen, die in einem innigeren Zusammenhang mit dem höchsten Endzwecke stehen. Das Bestreben, die Kirche dem Staate unterwürfig zu machen, geht oft aus Herrschsucht und Leidenschaft hervor; oder es hat, wenn wir es als ein prinzipielles auffassen wollen, die Voraussetzung zur Grundlage, daß Gott in Christo keine Anordnungen über seine Kirche getroffen, daß die Kirche etwas rein Menschliches und Natürliches sei. Im letzteren Falle steht es mit dem Unglauben im Bündniß, und wird dann für die Kirche um so gefährlicher.

6. Aus dem Gesagten ergeben sich die allgemeinen Pflichten gegen die Kirche und zwar als die erste für alle Menschen, sich der Kirche anzuschließen im Glauben und durch die Taufe ein Mitglied derselben zu werden. Das eine wie das andere ist nothwendig zum ewigen Leben necessitate medii nach den Worten des Herrn: Wer nicht glaubt und getauft ist, kann nicht selig werden.

Für die Mitglieder der Kirche specialisiren sich die Pflichten nach dem dreifachen Amte, welches der Herr derselben übertragen hat.

a. Die Kirche hat von Christo den besonderen Beistand des hl. Geistes erhalten, die Offenbarungswahrheit unverkümmert festzuhalteen bis zum Ende der Tage und mit Unfehlbarkeit zu erklären. Diese Unfehlbarkeit ist zunächst dem Petrus verheißen worden nach Luk. 22, 32, und der Gesammtheit der Apostel und deren Nachfolger, bei denen der Herr bleiben will bis zum Ende der Tage. Den Auftrag, das Evangelium zu lehren und zu verkünden, hat der Herr allen Aposteln und ihren Nachfolgern, den Bischöfen, gegeben, wobei sie eins bleiben sollen mit dem unfehlbaren Einheitspunkte in der Kirche, mit Petrus. [3]) Demgemäß sind die feierlichen Lehraussprüche des ganzen Episcopats in Vereinigung mit dem Papste ebenfalls als unfehlbare Entscheidungen über den Inhalt der Offenbarung mit göttlichem Glauben von allen festzuhalten. Der göttliche Glaube (fides theologica) muß sich also pflichtmäßig zu einem kirchlichen und katholischen Glauben (fides catholica) entwickeln, insoweit die Lehre der Kirche die Regel für den Inhalt des Glaubens abgeben muß. Zu den zum ewigen Leben unbedingt nothwendigen Glaubensstücken gehört das

[1]) Luk. 10, 16.
[2]) S. 6. cap. 10. can. 20. S. 7. can. 8.
[3]) Cf. C. Vat. S. 4.

Dogma von der Kirche und der regula fidei nicht, weshalb es möglich bleibt, daß jemand bei unverschuldeter Unwissenheit über diesen Lehrpunkt, bei der bloßen fides implicita an den ganzen Offenbarungsinhalt und der fides explicita an die nothwendigen Glaubensstücke sein Heil wirke. Aber der vollständige, wohlbegründete und mit voller Gewißheit verbundene göttliche Glaube ist nur der katholische.

Indeß der kirchliche Sinn und die Pietät gegen die unfehlbare Lehrerin der göttlichen Offenbarung wird die Gläubigen außerdem noch antreiben, die Lehren mit gläubigem Sinn zu umfassen, welche von der Kirche, wenn auch nicht förmlich definirt, doch immer mehr begünstigt worden sind.

Zugleich steht es dem Lehramt der Kirche zu, auch über solche Wahrheiten Erklärungen und Entscheidungen zu geben, welche zu der Offenbarung in sehr naher Beziehung stehen, die Voraussetzung derselben bilden, die Reinerhaltung derselben betreffen. Solchen Entscheidungen gegenüber sind die Gläubigen zum Gehorsam und zur Unterwerfung des Intellects verpflichtet.[1]) Wenn nämlich die Kirche zuweilen einige Behauptungen nicht als häretische, aber wohl als gefährliche oder scandalöse oder als drgl. censurirt, so verlangt sie zwar nicht den göttlichen Glauben mit der absoluten Gewißheit für die entgegengesetzten Lehrsätze, aber doch den Gehorsam und die ehrerbietige Annahme für ihre Entscheidungen.

b. Dem Priesteramte in der Kirche entspricht die Pflicht der Gläubigen, die Heilsmittel derselben oft und würdig zu gebrauchen. Zuweilen ist der Empfang dieser Heilsmittel, der Taufe, bezüglich der Buße, nothwendig necessitate medii zum ewigen Leben, sonst aber zu Zeiten oder unter gewissen Umständen pflichtmäßig, oder die nothwendige Bedingung, um gewisse Gnaden zu erlangen. In dieser Hinsicht wird die Pflicht von der Charitas und den göttlichen wie eingegossenen Tugenden im allgemeinen eingegeben. Andererseits ist die Theilnahme an den Sakramenten auch ein Act des Gottesdienstes, eine Pflicht der Gottesverehrung. Indeß die Pietät und Liebe gegen die Kirche treiben nicht minder dazu an, von den Gnadenmitteln wie auch von den Sakramentalien derselben öfteren Gebrauch zu machen. Der kirchliche Sinn kann dadurch nur befördert werden. So leuchtet ein, daß die Kirche die Uebung verschiedener Tugenden im Auge hat, und das Band zwischen ihr und ihren Angehörigen immer fester knüpfen will, wenn sie den Gläubigen den einmaligen Empfang der Buße und Eucharistie im Jahre durch ein positives Gesetz zur Pflicht macht.

c. Die Kirche ist auch mit dem Hirtenamte und mit königlichen Vollmachten auf ihrem Gebiete von Christo dem Herrn ausgestattet worden; den rechtmäßigen Trägern derselben sind alle Gläubigen Gehorsam schuldig, mag nun die gesetzgebende, oder die richterliche oder die strafende oder überhaupt die regierende Gewalt von ihnen in Ausübung gebracht werden. Die gesetzgebende Gewalt hat die Kirche von Anfang an durch den Papst und die allgemeinen

[1]) C. Vat. S. 3. in fine canonum.

Concilien ausgeübt in den Disciplinargesetzen für alle Gläubigen oder für einzelne Stände der Kirche, namentlich für die Kleriker und Religiosen. Der allgemeinen Kirchengebote gibt es fünf:

1. Du sollst die von der Kirche angeordneten Feiertage halten;
2. du sollst an allen Sonn- und Festtagen die hl. Messe mit Andacht hören;
3. du sollst die angeordneten Fast- und Abstinenztage halten;
4. du sollst wenigstens einmal im Jahre deinem verordneten Priester beichten;
5. du sollst wenigstens einmal im Jahre in der österlichen Zeit in deiner Pfarrkirche die hl. Communion empfangen.

Die Bedeutung und den Inhalt derselben im einzelnen und speciellen zu entwickeln ist die Aufgabe der Moral, an einem anderen Orte da nämlich, wo die entsprechenden Tugenden zur Sprache kommen. So hat das erste und zweite Gebot Acte der Gottesverehrung zum Inhalte und findet in der Lehre von der Heiligung der Sonn- und Festtage seine Stelle; das dritte betrifft die Uebung der Enthaltsamkeit; das vierte und fünfte schreibt den Gebrauch einzelner Sakramente vor. An diesem Orte müssen dieselben insgesammt hervorgehoben werden, indem durch gehorsame Befolgung derselben auch die Pietät gegen die Kirche und der kirchliche Sinn befördert werden soll, obschon es nicht Pflicht für die Gläubigen ist, dies ausdrücklich bei der Uebung der vorgeschriebenen Werke zu intendiren. Durch die Befolgung dieser Gebote wird nämlich einerseits die Autorität der Kirche in den Herzen der Untergebenen befestigt und für alle zur gleichen Beachtung auf den Leuchter gestellt; andererseits zeigen sich die Gläubigen dadurch auch äußerlich als Glieder an demselben sichtbaren Leibe Christi, bestärken sich gegenseitig in der kirchlichen Gemeinschaft, und feuern sich gegenseitig an zum Ringen nach demselben Endziele. Dies gilt namentlich vom ersten und zweiten Kirchengebote, welche außerdem auch auf das irdische Wohlergehen der Menschen, auf die Befestigung und Hebung der Sittlichkeit wie auf die Förderung der Religiösität gerichtet sind. Für die Befestigung der kirchlichen Gemeinschaft, für die Verinnerlichung des kirchlichen Sinnes ist wohl kaum eine zweckmäßigere Einrichtung gedenkbar, als die gemeinsame öffentliche Feier der Sonn- und Festtage durch Theilnahme an demselben Gottesdienste. Die Kirche ist in dieser Hinsicht einer liebevollen Mutter zu vergleichen, die die Ihrigen allwöchentlich und bei festlichen Gelegenheiten um sich versammelt, oder einem Hirten, der seine Schäflein bei der Heerde zusammenhält und sie auf die Weiden oder in die Hürden führt; sie kann ebenso wie der Herr den Ihrigen zurufen: wie oft habe ich euch versammeln wollen wie eine Henne ihre Küchlein unter ihre Flügel? Das dritte Gebot dagegen will die Autorität der Kirche auch in das häusliche Familienleben hineintragen und am Heerde desselben aufrecht erhalten; das vierte und fünfte will zwar vornehmlich den Gebrauch der Sakramente zum Heile der Gläubigen, weshalb ein sacrilegischer Empfang dem Gesetze nicht genügt; allein die Kirche will dadurch auch die Liebe zu ihr anfachen

und schüren und alle eins machen am Tische des Herrn durch jene himmlische Speise, von welcher der Herr sagt: Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der bleibt in mir und ich in ihm.

Gehorsam verlangt die Kirche auch für die übrigen Gesetze, welche sie für die Kleriker oder Religiosen, für den Empfang der hl. Sakramente, namentlich bezüglich der Ehe, der Sponsalien, für die Abhaltung des Gottesdienstes u. s. w. aufgestellt hat; Gehorsam verlangt sie auch für die von der rechtmäßigen kirchlichen Obrigkeit gefällten richterlichen Urtheile und verhängten Strafen. —

§. 44.

Die allgemeinen Pflichten der Kleriker, besonders der in den höhern Weihen Stehenden.

Der bevorzugte Stand in der Kirche ist der der Kleriker, welche für die Feier des Gottesdienstes geweihet werden. Dies gilt von den in den höheren Weihen Stehenden, welche für die Darbringung des hl. Opfers oder doch für den nächsten Dienst bei demselben bestimmt sind, um so mehr. Dieselben sollen den Gläubigen auch durch ihren sittlichen Wandel voranleuchten. Deshalb verlangt die Kirche für dieselben auch eine besondere Befähigung in geistiger Hinsicht und eine besondere sittliche Disposition oder einen Beruf. Die Disposition, welche für den Empfang des Bußsakraments genügt, reicht für die höheren Weihen noch nicht aus; Gewohnheitssünder in peccato mortali gegen die Keuschheit sollen ihre guten Vorsätze bewährt und in dieser Hinsicht stets eine Prüfung einige Monate hindurch bestanden haben, ehe sie erlaubter Weise zu den höhern Weihen hinzutreten können. [1])

Ueber die wissenschaftliche Ausbildung der Candidaten des Priesterthums gibt das Concil von Trient nähere Vorschriften und bezeichnet das Mindeste, was von ihnen gefordert werden müsse, darunter auch die Befähigung, das Volk in den wichtigeren Glaubens- und Sittenlehren unterrichten zu können. [2])

1. Für die in den höhern Weihen Stehenden vom Subdiakonat an gilt die positive strenge Pflicht zur Beobachtung des Cölibats als eine de jure ecclesiastico. Der Herr hat durch sein Beispiel wie durch seine Lehre die Jungfräulichkeit und den Cölibat als eine höhere Vollkommenheit denn die Ehe bezeichnet. Dieser evangelische Rath fand schon in den ersten Zeiten des Christenthums viele eifrige Befolger, so daß schon der hl. Justin um die Mitte des zweiten Jahrhunderts auf ganze Schaaren von Christen hinweisen konnte, die bis ins höchste Alter hinein jungfräulich lebten. Um so mehr wurde diese Lebensweise und Enthaltsamkeit von den Priestern innegehalten. Man nahm in der vornicänischen Zeit wohl häufig verheirathete Männer zu Priestern, wie ja auch der Herr aus solchen seine Apostel zum größten Theile gewählt hatte. Aber jene Priester setzten dann oft nach der Weihe das eheliche Leben nicht fort.

---

1) Cf. s. Alph. l. 6. n. 64.

2) S. 23. cap. 4. de ref.

Die Synode von Elvira (305) machte aus dieser Sitte im 33. c. wenigstens für occidentalische Verhältnisse ein Gesetz für die Priester und die in den höhern Weihen Stehenden vom Subdiakonat an. So wurde der Cölibat der Priester und der in den höhern Weihen Stehenden allmählich durch den Gebrauch eingeführt, und eben dies müssen wir aus dem dritten Canon des Concils von Nicäa schließen, indem es allen Klerikern verboten wird, eine verdächtige συνείσακτος im Hause zu halten. Die Synode von Ancyra (314) c. 10 gestattete noch den Diakonen, auch nach der Weihe eine Ehe einzugehen. Aber die Synode von Neocäsarea (314—325) verbietet dies den Priestern,[1]) obschon im Orient von den vorher Verheiratheten das eheliche Leben fortgesetzt wurde. Im Occident war die Sitte strenger; denn aus dem ersten Canon der Synode von Toledo (527 oder 531) sehen wir, daß die Verheirathung nach dem Subdiakonat als Sacrilegium angesehen wurde und die Excommunication zur Folge hatte, weil der Bischof die zu Weihenden das Gelübde auf die Keuschheit ablegen lassen sollte.[2]) Auf diesen Gebrauch der Kirche fußte der Kaiser Justinian und erklärte die Ehe nach der Weihe durch ein weltliches Gesetz für ungültig; das erste kirchliche Gesetz dieser Art gab die Trullanische Synode vom Jahre 692.[3]) Im Occident wurde besonders seit Gregor VII der Kampf um die Durchführung der Cölibatsgesetze mit aller Kraft aufgenommen. Die Synode von Melfi (1089) gebot den Cölibat für die Subdiakonen; die Synode von Trojes (1107) erklärt die Ungültigkeit der Ehe nach dem Diakonat, und die Synode von Rheims (1119) dasselbe von den Subdiakonen. Das allgemeine Kirchengesetz gab in dieser Hinsicht die 9. allgemeine Synode im Lateran (1123), indem der ordo und das votum solemne als ein trennendes Ehehinderniß erklärt wurde.[4]) Der Zweck des Gesetzes ist vornehmlich ein doppelter: einerseits sollen die Priester wie die in den höhern Weihen Stehenden zur Nachfolge Christi, zum Streben nach christlicher Vollkommenheit, zur Vervollkommnung der Charitas in Abtödtung und Entsagung verpflichtet werden: andererseits soll die Freiheit von den Familienbanden und den ehelichen Pflichten wie von der unordentlichen Begierlichkeit den Priester tüchtiger, opferwilliger und ehrwürdiger machen für den Gottesdienst wie für die Pflichten der Seelsorge. Wenn die Nachfolge Christi gedeihen und blühen und die Befolgung der evangelischen Räthe aus Liebe zu Gott Freunde und Jünger finden soll: so muß das Priesterthum hierin ein Beispiel geben, weil es berufen ist, die Stelle Christi zu vertreten. Und wenn der Priester mit reinem und heiligem Sinn die gottesdienstlichen Handlungen verrichten und die Gläubigen zu demselben heiligen Sinn

[1]) Can. 1: Wenn ein Priester heirathet, soll er aus dem Klerus ausgeschlossen werden; wenn er aber Unzucht treibt oder Ehebrecher wird, soll er gänzlich ausgestoßen und zur Buße angehalten werden.

[2]) Dieser Canon ist ins Corp. jur. can. c. 5. Dist. XXVIII übergegangen.

[3]) Can. 13.

[4]) Der betreffende 21. canon ist ins Corp. jur. can. c. 8. Dist. 27 aufgenommen worden.

erheben will: so muß die Enthaltsamkeit von jenen Lüsten geübt werden, welche den Menschen am mächtigsten in das Fleischliche herabziehen.

Ganz besonders verlangt die Seelsorge und die Verwaltung des Bußsakraments die ungetheilte Hingabe des Priesters an die Pflichten des Berufs und eine Freiheit von den Familienbanden, welche nur zu häufig von den Opfern der Liebe zurückhalten, wie sie die Seelsorge verlangt.

Man hat wohl gegen das Zweckmäßige des Gesetzes eingewendet, daß der Priester durch den Cölibat dem wohlthätigen Einfluß des Familienlebens entzogen werde. Allein dies kann die erwähnten Vortheile und Vorzüge des Cölibats nicht aufwiegen. Und außerdem soll der von der Charitas beseelte Seelsorger in seiner Gemeinde eine geistige Familie erkennen und Vaterstelle im übernatürlichen Sinne des Worts bei ihr vertreten. Wenn man weiter entgegnet, daß die Kirche durch dieses Gesetz viele Talente abhalte, die ihr sonst im Priesterthum dienen würden: so übersieht man, daß die Kirche für das Priesterthum einen besonderen Beruf und eine besondere sittliche Disposition, einen hohen Grad der Charitas an erster Stelle verlangt und die nöthigen Talente für das Priesterthum noch stets gewonnen hat.

Somit erhellet, daß das erwähnte Kirchengesetz auf das innigste mit dem göttlichen Gesetze zusammenhängt und wohl nie von der Kirche außer Kraft gesetzt werden wird.

2. Eine allgemeine Pflicht nicht nur für die in den höhern Weihen Stehenden, sondern auch für die Religiosen und Beneficiaten ist das Abbeten des Breviers oder der Tageszeiten. Das betreffende Gebetsformular heißt breviarium, weil es eine kurze Zusammenfassung des Inhalts der hh. Schriften mit Auszügen aus den Schriften der Väter und den Martyracten ist; oder es heißt officium ecclesiasticum, weil es im Namen der Kirche von allen Verpflichteten gebetet wird, oder officium divinum, weil es ein Gottesdienst sein soll, oder horae canonicae, weil die einzelnen Bestandtheile den kirchlichen canones zufolge zu bestimmten Stunden des Tages gebetet werden müssen.

Schon im A. B. ist das Beten zu bestimmten Tagesstunden üblich gewesen nach Ps. 118, 164.[1]) Die Christen schlossen sich in vielen Punkten an den jüdischen Gottesdienst, den Typus des christlichen, an und nahmen den Psalmengesang ins Christenthum herüber, nachdem ihnen der Herr selbst mit seinem Beispiel vorangegangen war.[2]) Der Apostel ermahnt die Gläubigen wiederholt, in abwechselnden Psalmen, Hymnen und Gesängen Gott zu loben und ihm zu danken.[3]) Von diesen Wechselgesängen der Christen berichtet auch der jüngere Plinius an den Kaiser Trajan nach dem Verhöre, welches er mit einigen Christen in Bithynien veranstaltet hatte.[4])

---

1) Septies in die laudem dixi tibi.

2) Vgl. Matth. 26, 30. — 3) Eph. 5, 19. Kol. 3, 16. 1 Kor. 14, 16.

4) Epp. X, 97: Affirmabant, hanc esse summam vel culpae suae vel erroris, quod essent soliti stato die ante lucem convenire carmenque Christo quasi Deo dicere secum invicem.

Diese Wechselgesänge waren jedenfalls Psalmen, zu denen bald auch einige Bestandtheile des N. T., das Magnificat und Benedictus, hinzugefügt wurden. Auch von Lobgesängen auf die Gottheit des Herrn berichten uns Schriften aus dem Anfange des dritten Jahrhunderts, namentlich eine Streitschrift gegen den Antitrinitarier Artemon, welche von Eusebius (K. G. V, 28) in dieser Weise erwähnt wird und das kleine Labyrinth des Hippolyt war.

In Antiochien wurde der abwechselnde Psalmengesang von Flavianus und Diodorus unter der Regierung Constantin's eingeführt, nachdem dieselben die Psalmen aus dem Syrischen übersetzt hatten, wie Theodoret in der K.-G. bemerkt.[1]) Der hl. Basilius vertheidigt im Briefe an die Neocäsarener[2]) die Sitte seiner Kirche zu Cäsarea, wonach die Gläubigen zum gemeinschaftlichen Gebete in der Nacht zusammenkämen, nach Verrichtung eines Gebets auf den Knieen zum Psalmengesang in zwei mit einander wechselnden Chören sich erhöben. Sodann sänge Einer vor, und die übrigen antworteten, bis zum Schlusse alle zusammen das Miserere sängen. Zugleich bemerkt derselbe Kirchenlehrer, daß diese Sitte auch in Aegypten und Lybien, in Palästina und Syrien wie in den Gegenden am Euphrat herrsche.

Was schon lange allgemeiner Gebrauch in der Kirche war und nicht durch ein ausdrückliches positives Gebot Gottes, sondern eben durch den Gebrauch eingeführt worden war, — das erhielt allmählich Gesetzeskraft. Den Priestern legt schon das Concil von Agde in Gallien (506) die Verpflichtung zum Abbeten des täglichen Officiums auf.[3]) Das vierte Lateran-Concil (1215) gab im neunten Kapitel ein allgemeines Gesetz, daß die Prälaten und Kleriker in Kraft des Gehorsams gehalten sein sollen, das tägliche Officium (nocturnum et diurnum) mit Andacht und vollständig (devote et studiose) zu recitiren. Das Concil von Vienne (1310) schärfte ein, daß die kanonischen Tagezeiten an den Cathedral-, Collegiat- und Klosterkirchen gehalten werden sollten und an den übrigen, wie es die Gewohnheit mitbringe, und das Concil zu Basel[4]) legte den in den höheren Weihen Stehenden und den Beneficiaten[5]) die Pflicht des Breviergebets auf, möge es nun privatim oder gemeinschaftlich verrichtet werden. Hinsichtlich der Beneficiaten bestimmte Papst Pius V in der Bulle ex proximo vom Jahre 1568, daß dieselben durch die sträfliche Vernachlässigung dieser Pflicht zur Restitution der Einkünfte an die betreffende Kirche oder an die Armen verpflichtet sein, und zwar für die Verabsäumung einer kleinen Hore den sechsten

---

1) L. II, 24.

2) Ep. 207.

3) Cf. Mansi I, 385: Presbyter mane, matutinali officio expleto, pensum servitutis suae videlicet primam, tertiam, sextam, nonam vesperasque exsolvat.

4) S. 22. canon 5.

5) Von den Beneficiaten sind nach der Erklärung der Theologen diejenigen verpflichtet, welche ein beneficium non tenue besitzen, das wenigstens den dritten Theil des Lebensunterhalts gewährt.

Theil der täglichen Einkünfte restituiren sollen.[1]) Die Restitution ist in diesem Falle nicht die Folge einer etwaigen Verletzung eines Privatrechts, aber die Folge der Verletzung einer Standespflicht, die der Ordinirte durch den freiwilligen Eintritt in den geistlichen Stand übernommen hat als eine Gegenleistung für die Wohlthaten der Kirche, und daher als eine Pflicht der Gerechtigkeit aufgefaßt werden muß. Die Restitution ist hier eine von den Kirchengesetzen festgestellte Strafe latae sententiae, die aber erst da incurrirt wird, wo der Beneficiat bereits sechs Monate das Beneficium besessen und einer schweren Sünde der Verabsäumung sich schuldig gemacht hat.

Die speciellen Pflichten des Breviergebets gehen auf die vollständige Recitation, welche eine vocalis, integra und continuata sein muß, auf die Erweckung der intentio orandi, auf die attentio mentis und devotio cordis. Was die Aufmerksamkeit des Geistes angeht, so ist mindestens eine sogenannte attentio externa, oder die Abwesenheit einer äußeren Beschäftigung, womit das Beten unvereinbar ist, erforderlich; aber der hl. Alphons gibt es als eine wahrscheinlichere Meinung an, daß außerdem auch eine attentio interna wenigstens als virtualis pflichtmäßig sei, weil sonst die freiwilligen Zerstreuungen nicht sündhaft sein würden. Die Intention zu beten und Gott verehren zu wollen ist ohne irgend eine attentio interna auf den Sinn des Gebetsformulars im allgemeinen nicht zu denken. Wenn man dagegen anführen will, daß für das Wesen des Bittgebets die Abwesenheit einer störenden äußeren Beschäftigung genüge und die Form des Sakraments zur Gültigkeit nicht die attentio interna verlange: so ist zu entgegnen, daß auch bei der Sakramentenspendung die nothwendige Intention schon eine Attention auf die Bedeutung der sakramentalen Handlung, eine attentio interna, in sich schließt.

Weiterhin beziehen sich die speciellen Pflichten auch auf die Beobachtung der Rubriken und auf die Einhaltung der Ordnung und Beobachtung der Zeit.

Der Priester soll aber nicht dabei stehen bleiben, die Grenzen der strengen Pflicht bei der Abbetung des Breviers inne zu halten, sondern den Geist des Gebets sich immer mehr anzueignen und dasselbe immer vollkommener zu verrichten trachten. Der Eifer, womit er der Erfüllung dieser Pflicht nachkommt, ist gewöhnlich der Maßstab für den priesterlichen Geist im allgemeinen, wie überhaupt die Vollkommenheit des Gebets der Maßstab für die Vollkommenheit der Tugend und der Vereinigung mit Gott ist. Die Erweckung einer guten Meinung beim Beginne des Gebetes und am Schlusse jedes Psalmes, wiederholtes Andenken an die Gegenwart Gottes, eifriges Studium über den Sinn der Psalmen sind geeignete Mittel, um die Andacht beim Breviergebete zu heben.

Die Einwendungen gegen die Zweckmäßigkeit des Breviergebetes sind gewöhnlich von solchen ausgegangen, die überhaupt keine Freunde des Gebetes

---

[1]) Alexander VII hat die 33. These verworfen, wonach es erlaubt sein soll, für diese Restitutionspflicht die ohne darauf gehende Absicht verausgabten Almosen in Rechnung bringen zu dürfen.

waren. Dasselbe hat sich zwar aus dem öffentlichen Chorgebet entwickelt und ist darauf ganz besonders berechnet; allein dies schließt nicht aus, daß es auch für das Privatgebet sehr geeignet sei. Der Inhalt ist zum größten Theile dem inspirirten Worte Gottes entlehnt und also aus den vollkommensten Gebetsformularen zusammengesetzt; wogegen die Lectionen aus den Martyracten, Lebensbeschreibungen der Heiligen oder aus den Schriften der Väter entnommen sind; und zwar ist der bezeichnete Inhalt stets in Beziehung gebracht zu den kirchlichen Festen, in welche die Kirche die Ihrigen immer weiter hineinzuführen sucht, auf daß sie so im Anschluß an diese Feste, wie auf einzelnen Stufen, mit ihr alljährlich den Berg der Vollkommenheit erklimmen. Durch das Breviergebet vereinigt die Kirche die betenden Stimmen aller Priester und Religiosen zu einem mächtigen Chorgebet, das von allen Ecken und Enden der Erde wiederhallt und nächst dem unblutigen Opfer des menschgewordenen Gottessohnes das gottwohlgefälligste ist, was von der Erde zum Himmel emporsteigt.

Nur ein Bedürfniß spricht sich in Betreff des Breviergebets immer allgegemeiner aus, daß statt der alten Itala die Uebersetzung der Psalmen von dem hl. Hieronymus nach einer nochmals vorzunehmenden Revision für das Breviergebet adoptirt werde.

Entschuldigt vom Breviergebet ist man in einer physischen Unmöglichkeit beim Verlust der Augen, unter Umständen, wo man das Brevier nicht zur Hand haben kann, oder bei einer moralischen Unmöglichkeit in der Krankheit, bei drängenden anderweitigen und wichtigeren Berufsarbeiten, bei großen Gefahren für andere Güter des Leibes oder der Seele, und zuletzt auch in Folge einer Dispensation.

3. Eine durch den Gebrauch in der Kirche und verschiedene Synodal-Beschlüsse sanctionirte Pflicht verlangt von den in den höheren Weihen Stehenden, daß sie die Tonsur und eine klerikale Kleidung tragen. Rücksichtlich der letzteren kann man sich nach dem Gebrauche und den Statuten der Diöcese richten, da eine volle Uebereinstimmung in der ganzen Kirche in diesem Punkte nicht möglich, auch nicht gerade nothwendig ist. Aber irgend eine klerikale Kleidung ist nicht so unwichtig als wohl das Sprichwort anzudeuten scheint, daß das Kleid den Mann nicht macht. Die Kleidung hat unter den Menschen auch die Bedeutung, die Würde und Stellung derselben zu bezeichnen. Daher gebührt dem Priester nicht nur eine besondere Kleidung, sondern die Sitte ist auch von großer sittlicher Bedeutung einestheils für ihn selbst, damit er stets und überall seine Würde in Obacht nehme, und anderntheils auch für die Gläubigen, daß sie die schuldige Ehrfurcht gegen den Priester und damit auch gegen die Religion, gegen die hh. Sakramente und gegen Gott beobachten und bezeugen.

Reisen durch Gegenden der Ungläubigen entschuldigen von der Beobachtung der genannten Pflicht. Dasselbe gilt von der Tonsur.

Die Priester haben im allgemeinen ferner die Pflicht, das decorum zu beachten und solche Beschäftigungen zu meiden, wodurch dasselbe verletzt und dem Ansehen wie der Würde des Priesters geschadet wird. Dazu gehört das

Amt eines Arztes, Chirurgen, Notars, Rentmeisters, Advocaten, das Tragen von Waffen, der Besuch von gewöhnlichen Wirthshäusern (cauponam ingredi). — Specielle Verbote gibt das kanonische Recht in Betreff der Spiele, der Jagd, der Gewerbe, des Handels.

Das Concil von Trient[1]) verbietet die Theilnahme an Glücksspielen, wiewohl das Kartenspiel, besonders wenn es die Schranken des decorum nicht überschreitet und zur Erholung und in Privatzirkeln geschieht, nicht darunter fällt.

Ebenso ist im kanonischen Recht die Theilnahme an einer Treibjagd (venatio clamorosa) verboten, wogegen das Fangen mit Netzen und die Ausübung der gewöhnlichen Jagd unter Umständen erlaubt ist. Letzteres verstößt jedoch nur zu leicht gegen das decorum.

Handel und Gewerbe treiben aus Gewinnsucht ist dem Priester im kanonischen Rechte verboten, da er dem Altare dienen und vom Altare leben soll. Nur insoweit kann er Kauf und Verkauf treiben, als dies zur Verwaltung der zu seinem Beneficium gehörigen Ländereien nothwendig ist, oder als es im Interesse der Armen geschieht.

Eine anständige Kunst zu üben, wie Malerei, Sculptur, Musik und ähnliche ist nicht unerlaubt, und ebensowenig, dadurch etwas Entsprechendes zu verdienen.

§. 45.

Specielle Pflichten der Bischöfe, Pfarrer, Seelsorger und Priester.

A. Die Bischöfe nehmen die höchste Stufe in der Hierarchie ein und sind die obersten Hirten der einzelnen Diöcesen, ausgestattet mit dem höchsten Lehr-, Priester- und Hirtenamt in Unterordnung unter das allgemeine Oberhaupt der ganzen Kirche, den Papst. Specialisiren wir die Pflichten der Bischöfe nach den drei genannten Aemtern, so liegt ihnen

1. die Pflicht ob, für die Reinerhaltung der Glaubenslehre in der Diöcese Sorge zu tragen, die Verkündigung des Wortes Gottes, die Katechese, die Bildungsanstalten für den Klerus, den ganzen Unterricht in der Religion, die religiöse Litteratur zu beaufsichtigen und zu censiren. Außerdem sollen sie auch selbst, soviel es Zeit und Kräfte erlauben, an der Verkündigung des Wortes Gottes sich betheiligen.[2]) Das Concil von Trient hat über dies letztere ein positives Gesetz gegeben, und den Bischöfen die Pflicht aufgelegt, an Sonn- und Festtagen entweder selbst das Wort Gottes zu verkünden, oder dafür zu sorgen, daß es von anderen Priestern geschehe.[3])

2. Die Bischöfe haben ausschließlich die hohepriesterlichen Vollmachten zur Spendung der Priesterweihe und Firmung und sind zur rechtzeitigen

---

[1]) S. 22. c. 1. de ref.

[2]) 1 Tim. 4, 2.

[3]) S. 5. c. 2. de ref.

Verwaltung dieser Heilsmittel verpflichtet wie zur thätigen Fürsorge, auf daß den Gläubigen in der Diöcese durch die Seelsorgpriester die hh. Sakramente mit Eifer und würdig gespendet werden. Es liegt ihnen ferner die Pflicht ob, für die anvertraute Heerde zu beten und das hl. Opfer darzubringen, wie an allen Sonn- und Festtagen für dieselbe zu appliciren. Dieses positive Gebot gilt nicht nur für die Pfarrer, sondern auch für die Bischöfe.

3. Der Bischof ist der Inhaber der obersten Hirtengewalt in der Diöcese und vom hl. Geiste dazu bestellt, die untergebenen Geistlichen und Gläubigen in geistlichen Angelegenheiten zu regieren, und zu dem Behufe auch die gesetzgebende, richtende und strafende Gewalt auszuüben. Die Geistlichen mit den nöthigen Vollmachten auszustatten, sie nach den kanonischen Gesetzen anzustellen und zu versetzen, die Gläubigen auf die rechten Weiden zu führen, die Beobachtung der göttlichen und kirchlichen Gesetze zu beaufsichtigen, öffentliche Aergernisse zu entfernen, die hartnäckigen und öffentlichen Sünder von der Kirchengemeinschaft auszuschließen, über die kirchlichen Angelegenheiten richterliche Urtheile in foro externo zu sprechen, welche ex justitia legali die Untergebenen verpflichten, Strafgesetze und bischöfliche Reservate aufzustellen sind wesentliche und deshalb unveräußerliche Bestandtheile der bischöflichen Jurisdictionsgewalt.

Einige positive, d. h. durch specielle Kirchengesetze eingeschärfte Pflichten beziehen sich auf die Residenzpflicht der Bischöfe und die Pflicht, die Diöcesen zu visitiren.

In den Zeiten vor dem Tridentinum war vielfach der Mißbrauch eingeschlichen, obwohl von Rom aus stets dagegen remonstrirt worden war, daß einzelne Bischöfe mehrere Diöcesen inne hatten oder sich um die Verwaltung derselben nicht genug bekümmerten. Dem sollte entgegengewirkt werden durch eine neue Einschärfung der Pflicht, daß die Bischöfe in ihren Diöcesen zu residiren hätten. [1]) Merkwürdiger Weise erregte dieser Punkt auf dem Concil von Trient langwierige Streitigkeiten, weil die spanischen Bischöfe das positive Gesetz so abgefaßt haben wollten, daß darin wenigstens indirect ihre Ansicht von der unmittelbaren Uebertragung der bischöflichen Jurisdictionsgewalt durch Gott ausgedrückt werde, und zwar gegen die Ansicht anderer, namentlich auch der italienischen Bischöfe, daß die bischöfliche Jurisdictionsgewalt unmittelbar durch den Papst und mittelbar von Gott übertragen werde. Das Concil von Trient hat die dogmatische Feststellung dieses Satzes aus Rücksicht auf die Verhältnisse vermieden und in der 23. Sitzung im 1. cap. de ref. entschieden, daß die Bischöfe nach den göttlichen Geboten verpflichtet seien, in ihren Diöcesen zu residiren, d. h. daß sie kraft ihres von Gott verliehenen Amtes von selbst

---

[1]) C. Tr. S 6. cap. 1: Si quis a patriarchali, primatiali, metropolitana seu cathedrali ecclesia, sibi quocunque titulo, causa, nomine seu jure commissa, quacunque ille dignitate, gradu et praeeminentia praefulgeat, legitimo impedimento seu justis et rationabilibus causis cessantibus, sex mensibus continuis extra suam dioecesim morando abfuerit, quartae partis fructuum unius anni fabricae ecclesiae et pauperibus loci per superiorem ecclesiasticorum applicandorum, poenam ipso jure incurrat.

schon zur Residenz verpflichtet seien, indem sie sonst ihren Amtspflichten nicht nachkommen könnten, und ebenso durch positive Gebote des Herrn dazu verbunden seien. Den von den spanischen Bischöfen in Vorschlag gebrachten Ausdruck, daß diese Pflicht eine ex jure divino und nicht ex jure ecclesiastico sei, wählte das Concil nicht; aber auch selbst dann würde aus den Worten über die unmittelbare Uebertragung der bischöflichen Jurisdiction von Gott nichts gefolgert werden können.[1]) Nur bringende Pflichten der Charitas, oder bringende Umstände, oder die Pflicht des Gehorsams oder ein wichtiges Interesse der Kirche oder des Staates können von der Residenzpflicht entschuldigen; jedoch soll in solchen Fällen die Erlaubniß von der vorgesetzten Behörde eingeholt werden.

Zu einer fruchtbringenden und gedeihlichen Führung des Oberhirtenamts ist auch die von Zeit zu Zeit zu erneuernde Visitation der Diöcese nothwendig, damit der Bischof die etwa hier oder dort entstandenen Mißbräuche abbestellen, die religiösen Bedürfnisse der einzelnen Gemeinden kennen lernen, die Verwaltung der hh. Sakramente wie die Verkündigung des Wortes Gottes, den Unterricht und die Erziehung der Jugend, den Gottesdienst, überhaupt das sittliche und religiöse Leben in allen einzelnen Gemeinden überwachen könne. Das Concil von Trient schreibt vor, daß diese Visitation jährlich oder doch alle zwei Jahre vorgenommen werden solle, wenn nicht vom Bischofe, doch von dessen Generalvicar oder einem anderen Stellvertreter.[2]) In Deutschland entschuldigt der größere Umfang der Diöcesen von diesem positiven Gebote.

Es versteht sich von selbst, daß alle diese Pflichten dem Bischofe auch Rechte verleihen, sich in der Ausübung derselben von niemand hemmen zu lassen, der dazu keine Befugniß hat.

B. Der vom Bischofe bestellte ordentliche Seelsorger der Gemeinde ist der Pfarrer, der das Lehr-, Priester- und Hirtenamt zu verwalten hat, so weit seine priesterlichen und die ihm vom Bischofe verliehenen Vollmachten reichen.

1. Der Pfarrer hat in Abhängigkeit vom Bischof zunächst das kirchliche Lehramt und den Unterricht in der Religion für seine Gemeinde zu verwalten. Dasselbe umfaßt die Predigt und die Katechese. Hinsichtlich der Predigt hat das Concil von Trient[3]) das positive Gesetz gegeben, daß der Pfarrer an Sonn- und Festtagen das Wort Gottes entweder selbst verkünden, oder doch für die Verkündigung durch andere Priester und Mitseelsorger sorgen müsse. Von der

---

[1]) S. 23. cap. 1: Quum praecepto divino mandatum sit omnibus, quibus animarum cura commissa est, oves suas agnoscere, pro his sacrificium offerre, verbique divini praedicatione, sacramentorum administratione ac bonorum omnium operum exemplo pascere, pauperum aliarumque miserabilium personarum curam paternam gerere, et in cetera munia pastoralia incumbere; quae omnia nequaquam ab iis praestari et impleri possunt, qui gregi suo non invigilant neque assistunt, sed mercenariorum more deserunt: sacrosancta synodus eos admonet et hortatur, ut divinorum praeceptorum memores factique forma gregis in judicio et veritate pascant et regant.

[2]) S. 24. cap. 3. de ref.

[3]) S. 5. cap. 2. de ref.

rechten Art und Weise der Erfüllung dieser Pflicht ist ein reicher Segen Gottes abhängig. Der Prediger soll sich bewußt bleiben, daß die Gnade, welche der hl. Geist für den Glauben, sowohl für die Entstehung als Befestigung und Vermehrung desselben, als auch für die Bekehrung überhaupt ertheilt, sehr oft an die Verkündigung des Wortes Gottes und die Anhörung desselben geknüpft ist; und deshalb diesem Werke mit immer größerem Eifer obliegen. Dazu ist nicht erforderlich, daß er künstliche und schöne Reden hält;[1]) er muß den Vortrag nach der Fassungskraft der Zuhörer einrichten und in einer diesen wie auch der übernatürlichen Wahrheit entsprechenden Weise die Belehrung und Erbauung bezwecken. Predigen ohne alle Vorbereitung ist gewöhnlich mit Vernachlässigung des Studiums und der Meditation verbunden und wird dann nur zu leicht zu einem zusammenhangslosen Reden, das alles Salzes entbehrt und dem schal gewordenen Salze zu vergleichen ist.[2]) In unseren Tagen ist die eifrige Erfüllung dieser Pflicht um so wichtiger, als nicht zu verkennen ist, daß gerade die Verabsäumung der Predigt bei den sogenannten Gebildeten die Ursache der schrecklichen Verwahrlosung und Unwissenheit in Glaubenssachen bildet. In den Städten ist diese Lauheit oft sehr zu beklagen. Die andere ebenso wichtige Function des Lehramts für den Pfarrer ist die Katechese, der Unterricht der Jugend in der Religion, woran unter Umständen, besonders am Sonntage, auch die Erwachsenen mit Nutzen Theil nehmen sollen. Von der rechten Thätigkeit des Pfarrers in diesem Zweige des Berufs hängt vornehmlich der dauernde Segen seiner Wirksamkeit ab. Es ist gar nicht zu beschreiben, wie viel Gutes er dadurch stiften, wie viele fruchtbringende Keime für Zeit und Ewigkeit er namentlich bei der Vorbereitung zur ersten heil. Communion den empfänglichen Gemüthern der Jugend einpflanzen kann. Wenn das friedliche Ineinandergreifen und Ineinanderwirken von Kirche und Staat den Segen der Völker bewirkt, so zeigt sich dies ganz besonders auf dem Gebiete der Schule. Denn die Katechese für die Jugend wird eine um so geregeltere und gewinnt deshalb um so größeren Nachdruck: je mehr der Staat durch den Schulzwang den religiösen Unterricht des Pfarrers beschützt und in seine Schulordnung mit aufnimmt.[3]) Selbstverständlich ist jedoch dies Verhältniß nur so lange als das bessere zu betrachten, als der Staat der Kirche die Hand reicht, nicht aber da, wo er sich für einen sogenannten confessionslosen Religionsunterricht, d. h. für den Indifferentismus, interessirt und arbeitet.

Insofern nun weiter die Religion dem Gesagten zufolge die Grundlage der Erziehung bildet: insofern gebührt dem Pfarrer auch der Einfluß auf die

---

[1]) 1 Kor. 2, 4 ff.

[2]) Vgl. Matth. 5, 13.

[3]) In den Ländern, wo kein Schulzwang besteht, hat auch der religiöse Unterricht der Jugend viel größere Unregelmäßigkeiten, und es ergeben sich wenigstens sehr viele Schwierigkeiten, die Kinder mit Nachdruck zur Theilnahme an einem gemeinsamen Unterrichte zu veranlassen.

Erziehung der Jugend im allgemeinen. Dem Charakter eines christlichen Staates ist es daher durchaus entsprechend, wenn er dem Pfarrer der Gemeinde das Amt der Beaufsichtigung über die Schule im allgemeinen zuerkennt. Thut er dies nicht mehr, so umgeht er entweder die Verfassung der Kirche und den rechtmäßigen Repräsentanten derselben in der Gemeinde, oder er meint auch ohne positive Religion, ohne ausgeprägtes Glaubensbekenntniß die Zwecke einer guten Erziehung erreichen zu können und entzieht dann die Schule und Erziehung der Jugend dem segensreichen Einfluß der Kirche, welche den Eltern die Pflicht niemals erlassen kann, für eine christliche Erziehung ihrer Kinder Sorge zu tragen, aber selbst diese Pflicht ergänzen und daher auch ein göttliches Recht darauf beanspruchen muß.

Doch wir reden hier ebensosehr von den Pflichten des Pfarrers als von seinen Rechten, und dazu gehört häufiger Besuch der Schule, eifrige Vorbereitung auf die Katechese, ein gutes und freundschaftliches Verhältniß mit dem Lehrer, liebevolle Sorgfalt für die Jugend überhaupt.

2. Der Pfarrer ist ferner der vom Bischof bestellte Verwalter der hh. Sakramente für die Gemeinde und zur Beaufsichtigung derselben berechtigt. Er muß an allen Sonn- und Festtagen das hl. Opfer darbringen und für die Gemeinde appliciren, und dasselbe gilt von den Priestern, welche actuell die cura primaria ausüben. Wenn vor noch nicht langer Zeit in manchen Ländern Zweifel obwalteten über diese Pflicht für die abgesetzten Festtage, und vom Papste einzelne Indulte für verschiedene Diöcesen gegeben worden waren, so hat Papst Pius IX durch eine Encyclika vom 3. Mai 1858 die Angelegenheit durch eine Declaration für die ganze Kirche geregelt und die Verpflichtung für alle Festtage aufgelegt, welche in der Constitution Urban's VIII vom 13. Nov. 1642 als Feste der ganzen Kirche bezeichnet sind.

Zur Ausspendung der hh. Sakramente soll der Pfarrer immer bereit sein, und zwar nicht bloß in einem Nothfalle (in extrema et gravi necessitate ist er ex justitia verpflichtet mit Aufopferung seines Lebens), sondern überhaupt immer, so oft die Gläubigen sie mit Grund erwarten können; es sei denn, daß er durch dringendere Gründe verhindert ist oder durch andere Hülfspriester vertreten wird. — Bei der Verwaltung des Bußsakraments ist darauf zu sehen, daß die nöthige Freiheit in der Auswahl des Beichtvaters und die darauf bezüglichen etwaigen Vorschriften der Bischöfe beachtet werden.

3. Das Hirtenamt des Pfarrers bringt die Pflicht der Residenz in der Gemeinde mit sich, weil ohne diese die mit dem Amte verbundenen Pflichten nicht beobachtet werden können. Zwar darf er sich für den einen oder anderen Tag aus der Pfarre entfernen, wenn er einen vernünftigen Grund dafür hat, und wenn ein Mitseelsorger in derselben Pfarre oder ein benachbarter Pfarrer für die Nothfälle Aushülfe leistet. Wenn er aber eine Woche oder länger verreisen will, bedarf er der Erlaubniß des Bischofs. — Der Pfarrer hat ferner das Recht wie die Pflicht, den Gottesdienst in der Pfarrkirche anzuordnen und die Verwaltung der hh. Sakramente für die Gemeinde zu beaufsichtigen, für

das Seelenheil aller Untergebenen Hirtensorgfalt anzuwenden, auf die Bekehrung der Sünder Bedacht zu nehmen, die brüderliche Zurechtweisung gegen sie nicht zu unterlassen, auf die Beseitigung der öffentlichen Aergernisse aus allen Kräften hinzuarbeiten, so wie es die Pastoralklugheit an die Hand gibt, das Kirchenvermögen mit Gewissenhaftigkeit zu verwalten und die Kirchenbücher mit Sorgfalt zu führen. Die Klugheit ist eine ganz besondere pflichtmäßige Tugend für den, der andere zu leiten und zu regieren hat, zumal für den, der ihnen in den ewigen Angelegenheiten der Seele als Hirt und Führer vorsteht. Sie ist nicht allein eine natürliche Begabung, sondern auch abhängig von einem sittlichen Ringen und Streben, von Demuth und Lernbegierigkeit, von Aufmerksamkeit auf die Fälle im Leben, vom Studium und von öfteren Berathungen mit den Amtsbrüdern.

C. Für die Hülfspriester gelten die oben genannten Pflichten der Seelsorge insoweit, als sie durch den priesterlichen Ordo schon zur Verwaltung der hh. Sakramente verpflichtet sind, und in Folge eines Auftrags von Seiten des Bischofs oder durch ihr Amt oder durch besondere Verträge die Theilnahme an der Seelsorge übernehmen. In letzterer Hinsicht sollen sie im Verein und in Abhängigkeit vom Pfarrer für das Heil der Seelen wirken. Sie sind somit auch entweder durch ein Beneficium oder durch einen Vertrag zur Residenz verpflichtet, wie zum Unterricht, zur Abhaltung des Gottesdienstes, zum Krankenbesuch und anderen priesterlichen Functionen.

Inhalts-Verzeichniß.

Drittes Kapitel.

Ueber die Restitutionspflicht.

Zweite Abtheilung.

Ueber die mit der Gerechtigkeit verwandten sittlichen Tugenden.

Sachregister.

V.

W.

Z.

Haeusler

Schwane, Joseph Anton,

Specielle Moraltheologie

Bd.: 3

Freiburg im Breisgau [u.a.] 1873